
KÖPRÜLÜ KÜT.
221
M. ASIM BY.



الزمخشري

عينان لم يرخطها رمد في كل عين من العينين نونات
نونان لم يكتبهما قلم في كل نون من النونين عينان

ب
١٢٠

دخل في سلك ملك الفقير الى ربه العلي
على ... الحاج ... ابراهيم
احمد الصادق

٣٠



١٧٦

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

قوله وهو انسان بعثه الله الى الخلق فيه ان الضمير راجع
الى النبي المذكور ولا يخفى انه سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم
خاتم النبيين لان الحديث المذكور قوله وح يلزم ان يكون
التعريف تعريفا بما هو اعم من المعرف اذ هو صادق على كل نبي
والجواب ان مرجع الضمير مطلق النبي المفهوم من النبي المخصوص
المذكور ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله لتبليغ ما اوحي اليه
هذا التعريف مما ذكر في شرح المقاصد وفيه ان الوحي عند اهل
الشرع كلام الله المنزل على نبي من انبيائه وعلى هذا يلزم الدور
في التعريف لاخذ المحدود في الحد وان اريد من الوحي المعنى اللغوي
وهو الاعلام الخفي يرد انه ليس مخصوصا بالنبي فلا فائدة
يعتد بها في ايراده في التعريف والجواب ان الوحي بالمعنى اللغوي
وان كان غير مخصوص لكن الامر بتبليغه مخصوص ويقال
ان التعريف قد تم بقوله هو انسان بعثه الله الى الخلق و
لذا اقتصر عليه صاحب المواقف فانه عرف النبي بانه
من قال الله تعالى ارسلناك الى قوم كذا او الى الناس جميعا وح

[illegible]

[illegible]

لا يلزم الدور فيما هو التعريف حقيقة قوله الا بتكلف بان
يقال معنى البعث الى الخلق هو جعله فيما بينهم وقوله لتبليغ
ما اوحي اليه معناه مترتبا عليه تبليغ ما اوحي اليه فيكون اللام
لمجرد الترتب كما في قوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا وان لم يكن البعث المذكور لاجل التبليغ قوله
والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يختص بمن يكون صاحب
كتاب او شريعة لا يخفى ان المعنى الاول لا يناسب الحديث الوارد
في عدد الرسل وهو انهم ثلثمائة وثلث عشر جما غفيرا
والمعنى الثاني ايضا لا نظهر مناسبته له اما عدم مناسبة المعنى
الاول له فظ واما عدم ظهور مناسبة المعنى الاخير فلان
ثبوت المناسبة موقوف على اثبات ان كلا من عدد المذكور
صاحب كتاب او شريعة وفيه خفاء قوله على ما يساق
اليه الذهن في المقام الخطابي اى المقام الذي يطلب فيه
الظن لا اليقين فان فهم الفرد الكامل من الجنس وحمله
عليه مظنون لان مداره على جعل غيره كانه معدوم او ان
الظ ان احدا لم يتعرض لحال غير الكامل مع امكان التوجه
الى الكامل واما في المقام الذي يطلب فيه اليقين فلا يحمل

قوله بان يقال [illegible] حمل التكلف على [illegible] النقض [illegible] المذكور كما لا يخفى

عليه اذ الاحتمال باق والاولى ان يقال ان النبي ههنا محمول على
الفرد الكامل الذي هو محمد صلى الله عليه وسلم يقينا لمعنيين
احدهما ان احدا من علماء الامة اذا قال قال النبي صلى الله عليه
وسلم حصل الجزم ان المراد فيه محمد صلى الله عليه وسلم والثاني
الحديث المذكور لانه قوله صلى الله عليه وسلم قوله السين
اما للتاكيد الخ الظ انه اراد ان السين في الاصل للقرب وههنا
استعمل اما مجازا في التاكيد والتحقيق من قبيل استعمال الشيء
في ملزوم معناه فان ما هو محقق الوقوع قريب حقيقة
اوحكما ويكون المعنى ان افتراق الامة الى هذه الفرق كائن لا
محالة كما قال صاحب الكشاف من ان معنى السين في قوله
تعالى فسيكفيكهم الله انه كائن البتة واما حقيقة في معناه
الاصلي اي القرب ويكون المراد قرب زمان الافتراق الى زمان
حيوته صلى الله عليه وسلم فيكون الافتراق متراخيا عن حيوته
قوله لجواز ان يكون الاصول الخ محصل هذا الكلام ان الجواب
عن التوهم المذكور باختيار الشق الاول وهو انا نختار ان
المراد من الافتراق الى الفرق المذكورة الافتراق باعتبار
اصول المذاهب التي بينها مخالفة ويمكن ان يوجه بوجهين

قوله فيكون الافتراق متراخيا عن حيوته صلى الله عليه وسلم فيه انه وذلك ليس بمستفاد من السين بل انما يستفاد من التراخي عن زمان التكلم وانما افاده كالادلة الخارجية عصام ط

احدهما

احدهما وهو الظ ان اصول الفرق وان كانت اقل من ذلك
لكن يمكن ان يكون بين بعض تلك الفرق اختلاف في اصول
العقايد واصله الى ذلك العدد كما ان المعتزلة فرقة من فرق
الاسلامية وبينهم اختلافات في الاصول والثاني ان يقال
ان كبار الفرق الاسلامية وان كانت ثمانية لكن يمكن ان يكون
فرق اخرى غير مشهورة بل يكونوا خاملين لم يتعرض لهم
في الكتب فيكون كبار الفرق المشهورة وغيرهم واصلين
الى العدد المذكور قوله فقد يقال فان قيل اذا كان عدد الفرق
ناقصا عن العدد المذكور او زايدا في اكثر الاوقات فلم خصص
العدد المذكور بالذكر قلت يحتمل انه صلى الله عليه وسلم في
وقت ورود الحديث المذكور اعلمه الله تعالى بان العدد
واصل اليه ولم يعلم انه متجاوز عنه فلذا اخبر بوصول عدد
الفرق الى ما ذكر قوله فلا يرد الخ يمكن ان يدفع الايراد بوجه
اخر وهو ان المعنى ان كل واحد من الفرق المذكورة في النار الا
فرقة واحدة فانها ليست في النار والمفهوم من كون فرقة
في النار ان كل تلك الفرقة في النار فاستثناء فرقة واحدة
يدل على عدم كون تلك الفرقة فيها وهذا لا ينافي ان يكون

بعض منها في النار فمفاد الكلام ان كل شخص من اشخاص كل فرقة
في النار بخلاف اشخاص تلك الفرقة فانه ليس كلهم فيها
قوله رواه الترمذي عبارة الحديث المروي عن الترمذي
في المشكوة ويفترق امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار
الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال من انا عليه
واصحابي وما ذكره المص مبني على رواية اخرى او نقل الحديث
بالمعنى **قوله** او جمع صحب تخفيف صحب بمعنى صاحب
في حاشية الكشاف نقلا العلامة التفتازاني ان اصحابا
جمع صحب بالكسر تخفيف صاحب **قوله** وهو من رأى
النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا الخ هذا التعريف مع ما ذكر
بعده يدل على ان الملائكة ليسوا باصحابه وان صحبوه لكنهم
اختلفوا وقال بعضهم كالبلقيني انهم ليسوا داخلين في
الصحابة والظاهر من كلام بعضهم كالامام الرازي انهم
داخلون واعلم ان المراد بالرؤية الرؤية بالعين لا في المنام
وخرج بقوله مؤمنا زيد بن عمرو بن نفيل لانه رأى النبي
صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ثم ان التعبير عن رأى
يخرج الضرير الذي صحب النبي صلى الله عليه وسلم وطالت صحبته

كابن ام مكتوم ولذا عبر بعضهم التعريف وقال من لاقى
النبي صلى الله عليه وسلم مسلما **قوله** هذه اشارة الى
مقاصد تلك الرسالة لا يخفى ان المقاصد يتعذر تصورها
دفعة حتى يمكن الاشارة اليها ولا يمكن تصورها بالوجه
للاشارة لان الاشارة الى ما هو حاضر بالذات والحاضر
بالذات بالتصور بالوجه هو الوجه لا ذو الوجه لان التحقيق
ان المعلوم هو الحاصل في العقل والحاصل في العقل في التصور
هو الوجه واما ما يقال من ان الشيء متصور بالوجه فتوسع
والمتصور هو الوجه فيجب ان تكون المقاصد المذكورة معلومة
ولو اجمالا حتى يشار اليه فتامل ويمكن ان يكون هذه اشارة
الى الصورة المكتوبة في الرسالة ويكون معنى هذه نقايش
هذه المكتوبات اي ما دل عليها فاطلق اسم المدلول على الدال
توسعا كما تطلق القضية على القضية الملفوظة **قوله**
ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده اي بالتصديق **قوله** من
مباحث الذات والصفات لك ان تقول لا يمكن البحث عن
الذات المقدسة اي ذات الباري تعالى اذ لا يمكن تدرك
كما هو مذهب المحققين ولذا منع النبي صلى الله عليه وسلم

عن التفكر في ذاته تعالى بل البحث انما هو عن الصفات والجواب
ان المراد بالبحث عن الذات البحث عن وجوده فانه تعالى
واحد لا شريك له ونحوهما والبحث عن الصفات البحث عن
العلم والقدرة ونظايرهما من الصفات الموجودة والحاصل
ان البحث عن الذات هو البحث عما لم يكن صفة موجودة
ولم يكن متعلقا بالافعال قوله ويقابلها الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل فان قيل مسائل علم الاصول مثل الاجماع حجة
داخلة في الاول او في الثاني قلنا الظا انها داخلة في الثاني
لان المقصود من قولنا الاجماع حجة مثلا انه يجب العمل
بما يتحقق الاجماع عليه فهو متعلق بكيفية العمل هذا
مقتضى التعريف الذي ذكروا اما اذا اقصد بالعملية ما
يكون مفهومه من العمل كقولنا الصلاة واجبة وبالاعتقادية
ما لا يكون كذلك وان له تعلق بكيفية العمل فتكون المسئلة
المذكورة وهي قولنا الاجماع حجة داخلة في الاعتقادية
فان قيل لم قال بكيفية العمل ولم يقل بالعمل قلنا لان
ما تعلق بالعمل لا بد ان يكون متعلقا بكيفيته ان يجب ان
يعلم ان ذلك العمل واجب او مندوب او غيرهما والا لم يكن

لتعلقه

لتعلقه بالعمل فايدة قوله الفرقة الناجية وهم الاشاعرة
وفيه نظر اذ هذه العقايد كما هو عقايد الاشاعرة فهي عقايد
السلف الصالح وهم غير الاشاعرة فانهم الذين اتبعوا الشيخ
ابا الحسن الاشعري وهو كان في المائة الثالثة فتخصيص الفرقة
الناجية بالاشاعرة لا وجه له ثم ان الماتريدية وهم الذين
الشيخ ابا منصور الماتريدي غير داخلين في الاشاعرة كما صرح
به في شرح المقاصد مع انهم من الفرقة الناجية ثم انه سيقول
اجمع السلف من المحدثين واهل السنة والجماعة على ان العالم
حادث الخ ما قال في الوسائل فنسب العقايد المذكورة الى
السلف الا ان يقال السلف الصالح داخل في الاشاعرة تغليبا
قوله فاستقر الراي على ان تكون تلك الفرقة مخالفة لساير
الفرق مجرد هذا لا يوجب تعيين فرقة بكونها ناجية فان
كل فرقة مخالفة لكل من الاخرين وان اريد المخالفة في اكثر
الاصول كما هو المفهوم من اخر كلامه فدلالة الحديث عليه
غير ظ ثم لا يجوز ان تكون المخالفة في بعض الاصول مع ساير
الفرق موجبا للنجاة قوله فان اصولهم مخالفة لاكثر
اصول اهل المذاهب اذ لا يخفى ان المخالفات المذكورة مع المعتزلة

واما مخالفتهم مع ساير الفرق فيما ذكر فيحتاج الى بيان
ثم انه كما ان الاشاعرة مخالفة مع المعتزلة فيما ذكر فكذلك
المعتزلة مخالفة مع الاشاعرة فيها فلا وجه لان تجعل
ما ذكره دليلا على ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة فالجواب
ان المعتزلة فيها لا يخالفون مع الشيعة بل يوافقونهم
فلا يصدق ان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب
بخلاف الاشاعرة فتامل والاولى الاكتفاء على ما مر من ان
لفظ الحديث المذكور دل على ان الفرقة الناجية هم اصحاب
الحديث المقتدون به وهم السلف الصالح والاشاعرة
قوله فلا تتحقق العلة البسيطة قد اورد على العلة التامة
البسيطة اشكال وهو انها غير متحققة اصلا اذ لابد
من امكان المعلول فيلزم تركب كل علة واجاب الشيخ في
حواشي شرح التجريد ان المراد من العلة ما يحتاج الممكن في
وجوده اليه فالاحتياج والامكان وما يساويهما موضوعة
اولا مفروغا عنها فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك
الاشياء اما بسيط او مركب اقول لا يخفى ان العدم المذكور
على تقدير اتصاف الممكن وتقدمه الذاتي على وجوده يكون

حكمه

٦

حكمه حكم الامكان ونحوه فكما ان الامكان ونحوه لا يقدح
في وجود العلة البسيطة يجب ان لا يقدح العدم المذكور
قوله قيل بجنسها اي بجنس الصور النوعية قديم اي
موجود في كل عنصر من العناصر واما ان كل عنصر من الاربعة
موجود قديم فلا وهذا ما ذكر في المواقف لكن الظ من كلامهم
ان الاربعة قديمة بانواعها لانهم صرحوا بان الاسطقسات
اصول اربعة كل منها اصل والظ منها ان وجود كل قديم اولا
رجحان لاحدها على الاخرى بان يكون واحد قديما دون
الاخرى وفيه نظر والاولى ان يقال قول ابن سينا في طبيعيات
الشفاء وهو ان توجه العناية الازلية الى استبقاء الامور التي
لا تبقى باستحفاظ انواعها فانه صريح في ان العناية متوجهة
الى حفظ الانواع فينبغي ان يكون كل نوع قديما قوله ولذلك
لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم
هذا مخالف لما نقل عن الكتاب المذكور من ارسطاطاليس قال
ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم
لانه يدل على ان الرجل المذكور من الفلاسفة مع عدم قوله بقدم
العالم فعدم قوله بقدمه لا يوجب عدم الكون من الفلاسفة

لكن قول الشيخ العلامة ولذلك لم يحصر نحاتي ان عدم القول
بقدم العالم موجب له فان قلت لعل مراده ان التعريف في
اصل من اصول الحكمة موجب لعدم العد من الفلاسفة و
جالينوس توقف فيه واما افلاطون فلم يتوقف فيه بل
جزم بالحدوث قلنا لا يخفى انما هو من اصول الحكمة قدم العالم
واذا كان التوقف فيه موجبا لما ذكر فصح المخالفة بطريق
الاولى فتامل وفي شرح الكليات انما لم يكن فيلسوفا لانه
انما كان يلقب به من عرف جميع اجزاء الفلاسفة وجالينوس
لم يكن كذلك **قوله** وانت خبير لقائل ان يقول عدم الامر
الموجود الحادث المفروض لابد له من علة حادثة فاما ان تكون
عدمية ايضا وينقل الكلام الى علتها فان كانت عدمية حادثة
وهكذا لزم ان يكون قبل حصول هذه العدمات امور غير
متناهية موجودة مترتبة معا لانه اذا كان عدم كل واحد
من تلك الامور علة لعدم متاخر عنه لزم ان يكون وجود كل
منها علة لوجود ما عدمه معلولا لعدمه واما ان تكون العلة
الحادثة لعدم المعد المفروض وجودية فينقل الكلام الى علته
فاما ان تكون وجودية وهكذا لزم التساوي في الموجودات

المترتبة بقي ان يقال لم لا يجوز ان يكون كل واحد من المعدات
المذكور بحيث اذا صار موجودا يقتضي عدم البقاء فهي
ذاته بعد ان كان موجودا ولا يلزم امتناعه لان الامتناع هو
ان تقتضي الذات العدم مطلقا بحيث لا يصح ان يكون موجودة
اصلا والجواب عنه ان يقال اما ان يكون الوجود شرطا للعدم
او انتفائه شرطا له والاول بط والا لزم عدمه حين وجوده
لان شرطه وهو الوجود محقق في الحين المذكور وكذا الثاني لان
انتفاء الوجود هو عدم نفسه فلا معنى لان يكون انتفاء الوجود
شرطا للعدم فتامل **قوله** وح لا يلزم ازلية جنس هذا المعد
ونحوه هكذا في بعض النسخ دفع ايراد هو ان يقال مدعى الفلاسفة
وهو قدم العالم ثابت لان المعد المشخص وان كان حادثا
لكن لابد في كل آن من معد موجود لكان في زمان من الازمنة
معدا موجودا فيلزم قدم جنس هذا المعد او نوعه وتوضيح
الجواب انه لا يلزم ان تكون المعدات المذكورة واحدة بالجنس
او بالنوع حتى يلزم ازلية حقيقة واحدة من حقائق العالم
وفي بعض نسخ اخر وح لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه
وهذا موافق لما سيجيء ومعناه انه لا يلزم مما ذكر الا ازلية

معه من المعدات وشيء من اجزاء العالم بمعنى ان يكون في كل وقت
من الاوقات جزء من اجزاء العالم موجودا **قوله** ولا يرد لحاصل مضمون
ما سبق من اختيار الشق الثاني هو ان جميع ما لا بد منه في وجود
الممكن في الازل غير متحقق اذ من جملة الامور المذكورة تعلق
الارادة في الازل بوجوده في الازل ويجوز ان لم يتعلق كذلك
كذلك بل تعلق بوجوده فيما لا يزال وعلى هذا ففي لزوم خلاف
المفروض نظر وما ذكرا ولا هو انه يجوز ان يكون بعض من
الامور المعتبرة في وجود الممكن غير موجود في الازل اذ من
جملتها تعلق الارادة في الازل بحصول وجوده في الازل
ويجوز ان لم يتعلق لذلك بل تعلق بوجوده في الازل فيما
لا يزال وهذا الايتاء امر اخر ايضا غير حاصل نعم ينقل الكلام ان يكون مع
الى هذا الامر ان اجتمع ما اعتبر في وجوده متحقق في الازل
اولا فان تحقق لزم ازليته فيلزم ازلية الممكن المفروض اولا
وان لم يتحقق اعتبر في وجوده امر اخر وهكذا يلزم التسلسل
قوله وقد تعلقت الارادة بوجوده في وقت معين هذا
يدل على انه من شرايط حدوثه حدوث الوقت الذي تعلقت
الارادة في الازل بوجوده في ذلك الوقت وح انما ينقل الكلام

الى

الى حدوث ذلك الوقت فان كان حدوثه مشروطا بحدوث
وقت آخر وشيء آخر ينقل الكلام ويلزم التسلسل وان لم
يكن مشروطا به لزم ان يكون علته التامة موجودة في الازل
مع تخلف المعلول عنه فان قلت لا نم حدوثه وانما يلزم
لو كان من الامور الموجودة وليس كذلك قلنا ان لم يكن
للوقت وجود اصلا بوجه من الوجوه كان الاشارة فلا
وجه لتعلق الارادة بايجاد الحادث فيه وان كان له وجود بعد
ان لم يكن ينقل الكلام اليه ولزم التسلسل فتامل **قوله**
ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر اخر لا يخفى انه اذا تعلقت
الارادة في الازل بوجوده ولم يكن متمما لا بد لهذا التمام من امر
اخر انضم اليه من وقت او شيء اخر وان لم يكن متمما في الازل
لعله وجوده لكنه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال وان كانت التمامية
في الازل فنقول لزم تخلف المعلول عن العلة التامة والحاصل
ان قوله في الازل يمكن ان يكون ظرفا للتمامية وان يكون ظرفا
للوجود وعلى الاول يلزم ما ذكر اولا وعلى الثاني يلزم ما ذكر
ثانيا فان قيل فما ذلك الجواب الذي ذكر وهو قوله لانا نقول الخ
قلنا نعلم ان فيه تفصيلا مقدرا وهو انه ان اريد انه متمم لعلة

وجوده فى الازل فمسلم واذا اريد انه متمم لعلة وجوده فيما لا
يزال فمسلم ونقول ان القدرة تؤثر على وفق الارادة الخ
قوله سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه اى سواء
كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بالزمان او
متاخرا عنه ويمكن ان يقال معناه سواء كان المعلول
مقارنا للتعلق فى الزمان ان يكونا معا فى زمان واحد
او يكون متاخرا عنه وهذا الترديد بناء على الاختلاف
ذكر فى المواقف من ان المراد هل يجوز ان يكون مقارنا لتعلق
الارادة به بحيث لا تقدم ولا تاخر زمانيا بينهما وتجب
ان يكون القصد متقدما بالزمان على المراد وجعل جواز
قدم اثر المختار مبنيا على هذا فمن جوز المقارنة المذكورة
جوز قدم المختار بناء على انه يجوز ان تتعلق الارادة فى اثر صح
الازل بوجود شىء ويكون ذلك الشىء مع تعلق الارادة
بلا سبق بينهما زمانيا فيكون ذلك الشىء ايضا ازليا
ومن اوجب التقدم الزمانى لتعلق الارادة على المراد
منع ان يكون اثر المختار قديما قوله وقد يقال ان
الازل فوق الزمان الخ محصل هذا الكلام استدلال بان

ماسوى الواجب محدث لان الازلية مخصوصة به كما
هو المفهوم من قوله فلا شىء غيره فى الازل وقال ليس
الله متقدما عليه بالزمان ج سم وهو ان الزمان لو كان
موجودا بارادته تعالى وكان حادثا لكان الواجب تعالى
متقدما بالزمان على الزمان فيلزم وجود الزمان حين
عدمه ومحصل الواجب ان كون الواجب متقدما بالزمان
فرع كونه زمانيا لكنه ليس كذلك وفى قوله فلا شىء غيره
فى الازل نظر اذ ما ذكر سابقا وهو ان الازل فوق الزمان الخ
يلزم منه كون الواجب ازليا واما كون الازلية مخصوصة به
تعالى فغير لازم ولعل الشارح العلامة رحمه الله لمثل
هذا النظر قال وقد يقال ومحصل الكلام فى ان الواجب
تعالى ليس زمانيا اذ الزمانى ما يتغير فى حد ذاته وتعلق به
غير بتغيره فما لا يتغير اصلا لا تعلق له بالزمان بان يكون
الزمان ظرفا له وهذا بمجرده لا يستلزم اختصاص الازلية
به تعالى قوله او قدم الممكن الذى تعلق به الارادة الظ
ان يقال وعلى الثانى وهو ان يكون تعلق الارادة قديما
يلزم قدم الممكن الذى تعلق به الارادة قوله واما التسلسل

فى التعلقات يقتضى الخ ههنا بحث وهو ان تسلسل التعلقات
يقتضى ان يكون لهذه التعلقات نحو من الوجود فيلزم اجتماع
امور غير متناهية فى الوجود مترتبة وهو محال عند
الكل والجواب بانها موجودة فى علم الله تعالى لا يرفع الاشكال
لان الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محال
سواء كانت موجودة فى الخارج او فى مدرك من المدارك
لجريان برهان التطبيق فى الثانى كما يجرى فى الاول
وسياتى فى مباحث علم الله تعالى ما يتعلق بذلك قوله
حتى يكون ارادة وجوده الممكن لانه اراد وجود اى تعلق
الارادة بوجود الممكن لانه تعلق الارادة بتعلقها بوجود
الممكن وتعلق الارادة بوجوده لان الارادة تعلقت
بتعلقها بوجوده قوله وح تكون الحال كما تقول به الفلاسفة
من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية الى اخره اقول
الفرق بين سلسلة التعلقات وما قاله الفلاسفة
ظ فان الاستعدادات التى يقولون بها لم يحصل معا
بل يكون واحد منها بعد اخر واما التعلقات المذكورة
لتحققه معا عند حصول المراد قوله وانت تعلم ان الانحصار

ههنا بين الحاصرين الانحصار بين الحاصرين يتصور
على نحوين احدهما ان يكون الحاصران طرفى الامور المحصورة
ويكونا من جملتها والثانى ان لا يكون كذلك بل هما طرف
طرف يحصل فيه امور ولا يخفى ان التعلقات المذكورة
من القسم الثانى اذ الارادة طرف والممكن طرف آخر و
التعلقات حاصلة بينهما والاولى ان يقال ان انحصار
الغير المتناهى بين الحاصرين على هذا الوجه ليس بمستحيل
الا اذا كانت الامور الغير المتناهية من قبيل المقادير
واما الامور النسبية فلا يظهر وجه استحالة كونها امورا
غير متناهية حاصلة فيما بين شيئين على النحو الذى
ذكرنا قوله واجيب عنه بان التسلسل اللازم من
حدوث العالم الخ حدوث العالم يتصور على وجهين
احدهما ان لم يكن جنس سوى الله تعالى موجودا معه فى
الازل والثانى ان يكون جنس ما سواه موجودا فيه
لكن كل شخص حادث بان يوجد شىء بعد شىء بحيث
لا يكون شىء معين من العالم موجودا ازلا وهو ظ قوله
عليه السلام كان الله ولم يكن معه شىء يدل على المعنى

الاول وعلى هذا فلا وجه للاحتمال الثاني ويندفع ما سينقل
الشيخ عن بعض العلامة المتاخرين وعن ابن سينا ما قاله
في العرش لكن الدلايل المذكورة في الكتاب في بيان الخلاف
بين المتكلمين بل الملتين والفلاسفة دلت على ان شيئا من
الاجسام والاعراض حادثة باسرها وح يكن الاحتمال المذكور
ثانيا **قوله** وانت خبير رد على الجواب المذكور وهو انا
لا نم ان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو
التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود لم لا يجوز ان يكون
حدوثه على الوجه المذكور بان يوجد شخص عقيب شخص
وهكذا الى غير نهاية فلا يجتمع الامور الغير المتناهية
في الوجود ولا يلزم قدم شخص من اشخاص العالم **قوله**
او عدم امر موجود انما كان عدم امر موجود لان هذه العلة
لما كانت حادثة لا يكون عدمها مستمرا فلا بد ان يكون
عبارة عن امر موجود اي عدم عرض له لا عدما مستمرا من
الازل **قوله** ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود
شيء الخ فان ما لا يكون وجوده علة وجود شيء لم ينتف
وجود ذلك بسبب انتفاء وجوده واذا كان كذلك انتفاؤه

سبب

سبب ذلك الشيء **قوله** لا بد ان يكون الخ لانه لما كان مجموع
الصورتين المذكورتين غير متناه فاما ان يكون كل منهما غير
متناه فلزم المط واما ان يكون واحد من القسمين متناهيا
وعلى هذا لزم ان يكون القسم الاخر غير متناه والا لزم ان
يكون المجموع متناهيا وهو خلاف المفروض **قوله** فان قلت
بالنظر الى ما قاله من ان عدم الجزء بسبب عدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع لعدم الجزء الاخير بسبب وجود مانعه وكذا
عدم الجزء المقدم عليه وهكذا فيكون عدم كل جزء بسبب
وجود مانعه فيجتمع تلك الموانع فاوردا السوال عليه بقوله
فان قلت الخ **قوله** بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع توضيحه
ان وجود المانع للجزء الاخير من الحركة متحقق في حال عدمه
ومانع الجزء المقدم موجود في اول آن عدمه ونجوز ان
ينتفي بعد ذلك الآن فلا يلزم اجتماعه مع وجود المانع
من الجزء الاخير اذ يكون عدم الجزء المقدم حدوث مانع
في آن وعدمه بعد **قوله** وعلى الاول يلزم وجود الموانع
المترتبة لان علة عدم كل مانع لما كان وجود مانعه اي مانع
ذلك المانع لزم ان يكون مستمرا باستمرار معلوله ولما كانت

عدمات الموانع مستمرة مجتمعة كانت علل تلك الاعدام
وهو موانع تلك الموانع ايضا مجتمعة فيلزم اجتماع الموانع
الغير المتناهية في الوجود وتوضيح ان عدم مانع الجزء
الثاني من الحركة وهو الذي يلي الجزء الاول الذي فرضناه حدوثه
يكون بسبب وجود مانعه وعدم مانع الجزء الثالث من الحركة
هو الذي تقدم على الجزء الثاني منها اي من الحركة بسبب وجود
مانعه ايضا وهكذا فلزم اجتماع تلك الموانع وفيه نظر والاولى
ان يقال لما كان عدم موانع الجزء الاول بسبب عدم عدم مانعه
اي مانع ذلك الجزء فلزم ان يكون مانعه موجود او لما كان
عدم عدم المانع المذكور حادثا يكون حدوثه بسبب عدم
عدم مانعه اي مانع عدم المانع فيكون عدم المانع موجودا مع
مانع الاول فيحصل مانع اخر وهكذا فيلزم التسلسل فليتامل
لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قوله وعلى الثاني يلزم الخ
لان عدم ذلك المانع بواسطة عدم جزء من علته وعدم
ذلك الجزء بواسطة عدم جزء من علة ذلك الجزء وهلم جرا
فلزم عند تحقق ذلك المانع ان يكون جزء علته وجزء علة
ذلك الجزء وجزء علة ذلك الجزء الثاني ايضا موجودا فلزم

اجتماع

اجتماع الامور الغير المتناهية وقت وجود المانع قوله
ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية حاصل ما ذكر
انه يلزم من قدم الشيء ان يكون له حال يكون القديم في تلك
الحال حال تاثير كل حادث لكن عروض الحوادث الغير المتناهية
له يستلزم ان لا يكون كذلك بل يكون له في كل آن حادث قوله
فان تقدم القديم على كل فرد الخ حق العبارة ان يقال تقدم
القديم على كل فرد من الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا
مع عدم اتحاد فرد اعتبر وان كان مقارنا بفرد اخر منها
واما استلزامه كون القديم متحققا في الزمان السابق على
كل فرد منهما فظاهره يدل على تحقق زمان سابق على كل
فرد من الحوادث الغير المتناهية اي زمان لا يكون فيه
شيء من الحوادث الغير المتناهية موجودا فيه وهذا الاستلزام
ممتنع بل باطل قوله واما الحوادث الغير المتناهية فيتحقق
لعدم القديم الخ والسر فيه ان الحوادث لما كانت غير متناهية
كانت مقارنة القديم الحادث ماهيتها قديمة ايضا اذ لا
يوجد زمان الا والقديم مقارن لواحد منها فالواحد
المبهم قديم وان كان كل فرد من الخصوصيات حادثة والحاصل

ان المقارنة مع فرد مبهم دايما لا ينافى عدم المقارنة مع كل
فرد من حيث الخصوصية لان الجهة مختلفة **قوله** وكانه توهم
ان حدوث الكل الخ اشار به الى ان استلزام حدوث كل فرد
حدوث الكل المجموعى لم يحصل مقصوده الذى هو لزوم
المنافاة اذ لا يلزم من حدوث المجموع ان لا يكون فرد
منه موجودا فى كل زمان وانما يستلزم لو استلزم حدوث
الكل المجموعى اذ لا يكون شىء من اجزائه موجودا اصلا ثم يوجد
وليس كذلك وتوضيح ماذكره ان الاعراض المذكورة شرطية
مع نفى التالى وتفصيله انه لو كانت المنافاة بين حدوث
كل فرد ودوام المقارنة مع واحد منها متحققة لثبت استلزام
حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى لكن التالى بط فكذا
المقدم ويرد عليه ان نفى التالى بط بل حدوث كل فرد يستلزم
حدوث المجموع والى هذا اشار بقوله وانت تعلم فساد الخ
قوله يجب ان يكون هذا انما يلزم اذا كان الماخوذ من احاد
السلسلة غير متصف بالسابقية فى نفس الامر اما اذا
كان متصفا بها فلا يلزم ما ذكر اذ المكافى للمسبوقية التى
فيه هى السابقية التى فيه ايضا فان قيل اتصافه بالسابقية

فرع ان يكون له مسبوق موجود بالفعل فاذا لم يوجد يلزم
المحال المذكور قلنا فلا يجرى هذا البرهان فى المعدات
المتناهية لانا اذا اخذنا واحدا منها كالمعد الاخير لا يكون
متصفا بالمسبوقية اذ كما ان الاتصاف بالسابقية فرع
ان يكون له مسبوقية كذلك الاتصاف بالمسبوقية فرع
ان يكون له سابق موجود بالفعل لكن هنا لا يتصور فى المعدات
المتناهية اذ لا يجتمع اثنان منها فى الوجود اصلا فتامل
قوله بل العقل بمعونة من الوهم الخ فان قيل لا يخفى ان
الحوادث المترتبة الغير المتناهية لا يمكن ملاحظتها تفصيلا
وملاحظتها اجمالا لا يظهر احتياجها الى معونة الوهم ويمكن
ان يقال اذا اخذ العقل جملة من الحوادث الخ قلنا الحوادث
اجسام او جسمانيات وملاحظتها لا يكون الا بمعونة
القوة الحسية والظاهر ان يقال بدل الوهم القوة الحسية
ولعل مراده من الوهم ما ذكر ويؤيد ذلك ما قال بعضهم
ان افعال القوى الدماغية لا يتم الا بالوهم اى القوة
الواهمة **قوله** فان جميع الحوادث موجودة الخ لقائل
ان يقول التطبيق بين السلسلتين الغير المتناهيتين

لابد له من وجود كل منهما اذ لو كان احدهما مفقودا مطلقا
لم يتيسر التطبيق ولم يحصل اصلا اذ لا معنى لتطبيق المعدوم
الصرف كما لا يخفى واذا كان السلسلتان موجودتين كان
كل واحدة من احاد كل منهما موجودا والا لزم عدم السلسلة
لانتفاء الكل بانتفاء الجزء ولا يكفي في تطبيق السلسلة وجود
كل منهما على التعاقب لان العقل يحكم بانه لابد لوجود كل
من الاحاد حين التطبيق قوله فليتامل لعل وجه التامل
انه اذا لم يكن الامور المتناهية موجودة معا لم يتيسر التطبيق
اذ التطبيق بين الامور التي ليس لها وجود اصلا في الخارج
ولا في الذهن غير معقول فان قلت الاشياء المتعاقبة
وان لم يكن لها وجود في الخارج معا لكن لها وجود علمي في
المدرك العالي قلت وجود الاشياء في ذلك المدرك وجود
اجمالي على ما صرح به الشارح العلامة كما سيجيء ولا يخفى
ان الوجود الاجمالي غير كاف في التطبيق قوله بل لهم ان
يدفعوا ذلك الخ توضيح السؤال والجواب بعبارة اخرى
مفصلة ان يقال الامور الغير المتناهية لا يمكن ان يكون
موجودة سواء كان منها ترتب اولا مثلا النفوس الناطقة

اذا كانت غير متناهية ويعتبر بان مجموعها من غير اسقاط
شيء ثم يعتبر مجموعها مع اسقاط شيء آخر فنقول لا يخلو اما
ان يكون بازاء كل ما في الجملة الاولى شيء مما في الثانية اي يكون
تعدد كل واحد مما في الاولى من الامور الغير المتناهية شيء في
الثانية لزم ان يكون الجزء والكل متساويين وان لم يكن بل
كان شيء في الجملة الاولى وليس في الثانية يلزم انتهاء في
الجملة الثانية ولزم انتهاء الجملة الاولى وانما يلزم انتهاء
الثانية على التقدير المذكور لان اعداده بلغت الى حد
لم يبق بعدها شيء وما كان كذلك فهو متناه ويظهر من هنا
التقدير ان قولهم في غير المرتبة لا يظهر الانتقال الى انتقال
الزيادة الى طرف اللاتناهي اذ ربما كانت الزيادة في الاوساط
لا يدفع الاستدلال المذكور والجواب انا لا نم انه لم يكن بازاء
كل ما في الاولى شيء مما في الثانية وانما يلزم ان يكون المجموع الاولى
اكثر من الثانية ولا نم ان اكثرية الاولى تستلزم انتهاء الثانية
لم لا يجوز ان يكون التفاوت بين الجملتين باعتبار ان
شيئا مما ياتي في الاوساط من الجملة الاولى لا يكون بازائه شيء
مما في الجملة الثانية قوله لان المجموع يتوقف على المجموع

اذا كانت

بلا واحد الخ يعني تحصل ههنا مجموعات بعضها جزء من
بعض آخر وهو يستلزم الترتيب بينها قوله فاذا توهم
تطبيق المجموعات المترتبة الخ توضيحه ان تطبيق سلسلة
المجموعات التي اولها المجموع من غير سقوط على سلسلة
المجموعات التي اولها المجموع الذي اسقط عنه واحد فنقول
لا تخلو اما ان يكون بازاء كل مجموع مما في السلسلة الاولى
شيء مما في السلسلة الثانية فيلزم انتهاء السلسلة الاولى
ايضا لان زيادتها على الثانية بواحد هو المجموع الاول
بلا اسقاط شيء منه وما زاد على المتناهي بقدر متناه فهو
متناه وانتهاء السلسلة الثانية الى المجموع الذي لا يكون
بعده مجموع وهو الاثنان فكذا انتهاء السلسلة الاولى
اليه وان شئت زيادة توضيح فنقول انه حصل ههنا
مجموعات مترتبة لان كلا منها جزء مما تركب منه ومن الواحد
الذي اسقط كما اذا فرضنا سلسلة من عشرة فان مجموع
العشرة مركب من مجموع التسع ومن واحد ومجموع التسعة
مركب من مجموع الثمانية ومن واحد ومجموع الثمانية
مركب من مجموع السبعة ومن واحد وهكذا في كل مرتبة

فيكون

فيكون هناك مجموعات مترتبة لان بعضها جزء مما فوقه
كالتسعة فانها جزء من العشرة والثمانية جزء من التسعة
والسبعة جزء من الثمانية فاذا اعتبر سلسلة هذه
المجموعات واعتبر مبداها المجموع الاول الذي هو بمنزلة العشرة
فيما فرضناه وطبق على سلسلة المجموعات التي مبداها المجموع
الثاني الذي جزء من المجموع الاول وهو الذي بمنزلة التسعة
فيما فرضناه ظهر انتهاء السلسلتين ولما كانت اعداد هذه
المجموعات متناهية كل منها اقل مما قبله بواحد يكون المجموع
الاول متناهية والواحدات التي سقطت في كل مرتبة قوله
فان قلت انما يلزم ما ذكر الخ ظاهر العبارة ان تحقق الواحد
والاثنين والثلاثة وغيرها واقع سواء تركب العدد من
الاعداد التي تحته اولا والجواب ان المراد من قوله ما ذكرت لزوم
الترتيب بين الاعداد اي على تقدير ان العدد المعين لم يكن
مركبا من الاعداد التي تحته كالعشرة اذا لم يكن مركبا من التسعة
والواحد ومن الثمانية والاثنين لم يحصل الترتيب بين
الاعداد لان علة الترتيب بين العددين كون احدهما جزء
الاخر بخلاف ما اذا تركب بينهما فانه يحصل الترتيب فيقال

الاثنان مقدم على الثلاثة لانه جزؤها والثلثة متقدمة
على الاربعة لانها جزء الاربعة وهكذا فلزم الترتيب قوله
قلت هذا انما يمشي اي تركبا لعدد من الواحدات لا من الاعداد
التي تحته انما يمشي قوله اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور
ذلك الخ لا يخفى ان الستة مثلا ليست مجرد الاحاد بل هي
مع صفة الستة وكذا السبعة ليست مجرد الاحاد بل
الاحاد مع صفة السبعة وبالجملة فيعتبر مع الاحاد شئ
اخر هو كونها مع حد وقدر معين والمراد من الصورة ليس
الا هذه الخصوصية واما ان كل عدد متميز عن ساير الاعداد
بخصوصية المادة فان اراد بخصوصية المادة انه متميز
عن سايرها بمجرد تركبه من الاحاد فليس كذلك لان كل عدد
كذلك وان اراد بها انه متميز عن سايرها بواسطة مادة
مخصوصة فخصوصيتها هي كونها اي الاحاد على قدر معين
وهو الصورة قال ابن سينا وليس يجب ان يكون الشئ
واحدا من حيث صورتها كالعشرية مثلا او الثلاثية
وله كثرة فمن حيث العشرية لها الخواص التي للعشرة
واما كثرته فليس لها صورة هي العشرية ومادة هي الاحاد

المك

المتكثرة فان قلت امتياز الستة عن الثمانية ليس
بالصورة بل بزيادة وحدتين على الوحدات التي في الستة
قلنا حقايق الوحدات متحدة فلا يلزم ههنا اختلاف انواع
ما تركب منها الا بانضمام نوع اخر لكن من المعلوم ان حقيقة
الستة مخالفة لحقيقة الثمانية مثلا لاختلافهما بالخواص
فيجب ان يكون في كل منهما صورة نوعية من الاحاد فتامل
قوله وعلى ذلك يبتني الخ انه مبني على وجود المجموع عند
وجود الاحاد فوجود الاثنين يستلزم وجود المجموع الذي
هو الثالث ووجود ثلاثة من الاحاد مستلزم لوجود المجموع
الذي هو الرابع اذ لو لم يكن المجموع موجودا عند وجود الاحاد
ولم يصح القول بان مجموع اب مثلا علة له اذ مجموعهما
لما لم يكن موجودا لم يصح ان يكون علة فاعلية لشئ لكن
وجود معروض العدد الاكثر مستلزم لوجود المعروض الاقل العدد
وكون الثاني جزء الاول لما ذكره يستلزم تركبه وبيان
ابتناء البرهان المشهور ان المجموع لو لم يكن موجودا لم
يحتج الى العلة حتى يجري البرهان عليه بانه اما نفسه
او جزؤه او خارج عنه لكن وجود مجموع الممكنات مستلزم

لوجود المجموعات التي هي اجزاء المجموع الاول ولا خارجة عنه
فيكون جزءا كما ذكره فتامل **قوله** وما يتوهم انه ليس
هناك الا الاحاد وهم فاسد لجواز ان تقول اذا وجد الاثنان
كالهيولى والصورة فالقول بوجود المجموع اما ان يراد
به ان وجودا واحدا قائم بالمجموع وهذا الوجود غير كل واحد
من الوجودين القائمين بالهيولى والصورة واما ان لا يراد
به ما ذكر فعلى الاول يلزم ان يكون الهيولى متحدا مع الصورة
بل مع الكل في الوجود ومغايرا لها في الوجود ايضا وهو محال
وعلى الثاني يلزم ان لا يكون الوجود لغير الاحاد فيلزم ان
لا يكون الموجود الا الاحاد او يمكن الجواب باختيار الشق
الثاني قوله فيلزم ان لا يكون الوجود لغير الاحاد قلنا ممنوع
لان الكل المجموع ايضا موجود ووجوده عبارة عن مجموع وجودات
الاحاد لان وجودا ثالثا قائم بالمجموع **قوله** لجواز كون
علمه بسيطا الخ ههنا بحث وهو انه لا يخلو اما ان يكون
علم الله تعالى عبارة عن صور الاشياء وماهياتها بنحو
الوجود العلمي او يكون عبارة عن اضافات بينه وبين الاشياء
وعلى كل تقدير يلزم ان يكون لكل منهما نحو من الوجود والعلم

ان كان

ان كان عبارة عن الاول فلا وجه لبساطته لان صورة أ غير صورة
ب مثلا فالامور الغير المتناهية يجب ان يكون لها صور غير
متناهية ولو كان المراد بالبساطة هو العلم الاجمالي كما نقله
فعليه ان العلم الاجمالي بالاشياء عبارة عن كونها موجودة
بوجود واحد فيلزم ان يكون الحمل بين المفهومات المتحدة
في الوجود صحيحا لان هو هو يستدعي اتحادا في الوجود واما
انه يستدعي الاتحاد في الوجود الخارجي فممنوع الا ترى ان كثيرا
من الامور التي ليس لها وجود في الخارج بل لا يمكن ان يكون موجودة
يصح الحمل بينها كالابوة مثلا فانها ليس لها وجود اصلا
ويصح حمل الاشياء عليها وان كان عبارة عن الثاني وهو الاضافة
يلزم ان يكون المتضايفان اي الشيئان اللذان بينهما
الاضافة موجودين ويجري الكلام المذكور فيهما ويمكن
ان يقال ان الحمل يستدعي الاتحاد في الوجود الخارجي محققا
او مقدرا على معنى ان الشيئين اللذين بينهما الحمل لو كانا
موجودين في الخارج لكانا متحدين والى هذا اشار صاحب
المواقف بقوله ومعنى حمل الحيوان على الانسان مثلا ان
هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية

او الوهمية واحدة بقي اشكال قوي وهو ان الامور لو كانت
معلومة لله تعالى بالاجمال كما ذكر لزم عدم التمايز بين الصور
في علمه تعالى ويلزم محذوران احدهما انه لا يمكن له ايجاد شيء
بالارادة والاختيار لانه ما لم يتصور شيء بخصوصه لم يمكن
ايجاده بالاختيار والثاني لزوم النقصان في علمه تعالى عن
ذلك لان العلم التفصيلي اكمل من العلم الاجمالي ويمكن الجواب
عن الاول بانه اذا اراد ايجاد شيء ميز ذلك الشيء من بين الاشياء
المدركة تميزا بعلم خاص تفصيلي فيوجده وفيه نظر لان تمييز
شيء مخصوص وافراده من بين الاشياء يستدعي تصوره
بخصوصه سابقا ويمكن ان يقال علمه تعالى بالاشياء
المقدرة وجودها على طريق التفصيل واما العلم بالاشياء
التي لا يوجد اصلا فبطريق الاجمال فلا يندفع المحذور وهذا
من سوانح الوقت وما رأينا في كلام احد وعن الثاني ان
العلم التفصيلي كامل بالنسبة الى الشخص الذي امكنه العلم
التفصيلي لكن العلم التفصيلي بالاشياء الغير المتناهية
غير ممكن للمحذور المذكور وهو لزوم الانتهاء على تقدير
عدمه لجريان برهان التطبيق وذلك ان تقول الاحتمال

المذكور جار ههنا ايضا بان بعض الاشياء معلوم تفصيلا
وبعضها اجمالا على النحو الذي فصلناه فليتامل في هذا المقام
قوله التجا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق
وقت وجوده محال لما رأينا هذا في الكتب المعتبرة والذي
في المواقف والمقاصد ان تعلق العلم بالامور المتغيرة يتغير
بتغيرها فاذا كان زيد غير موجود تعلق علم الله تعالى بعدمه
واذا صار موجودا تعلق علم الله تعالى بوجوده فيتغير
التعلقات ويحدث وهذا لا يستلزم الجهل الموجب للنقص
بل الجهل الموجب له ان يكون علمه تعالى متعلقا بشيء والواقع
خلافه فتحصل كلامه ان علمه تعالى في الازل متعلق بعدم
الحوادث وانها ستوجد في الازمنة المقدرة المعينة في
علمه تعالى ثم حين وجودها يتعلق بوجودها وهذا عين العلم صح
العلم بالحوادث لا الجهل بها وليس في كلامهم ان علم
الله تعالى يتعلق في الازل بالحوادث مطلقا لا بوجودها
ولا بعدمها بل مؤداه ان علمه تعالى يتعلق بها ازلا وابدا غاية
الامر ان تعلقه يتغير بتغير الحوادث اذ العلم يجب ان يكون
مطابقا للمعلوم نعم يرد عليه انه لما لم يكن الموجود الا ما هو

فى الخارج كيف يتعلق العلم بالمعدوم مع جزم العقل بانه
لايمكن التعلق بين الموجود والمعدوم مطلقا وفيصل الكلام
ان التصورات جميعها معلومة لله تعالى ازلا وابدا وانما تغير
التعلق فى العلوم التصديقية فانه تعالى عالم فى الازل
بعدم العالم اى تعلق علمه بعدمه ثم بعد وجوده تغير التعلق
بالعدم الى التعلق بوجوده فان اراد ان المتكلمين قالوا بان
تعلق العلم بماهيات الحوادث انما يتحقق وقت وجودها
فهو مسلم وان اراد انهم قالوا ان تعلق العلم بوجود الحوادث
انما يتحقق وقت وجودها فهو مسلم ولا يحذور فيه **قوله**
فيلزمهم ان لايكون الله تعالى عالما فى الازل بالحوادث ان كان
معناه انه يلزم ان لايكون الله تعالى عالما فى الازل بماهيات
الحوادث فظهر انه غير لازم وان كان معناه انه يلزم ان لايكون
الله تعالى عالما فى الازل بان الحوادث موجودة فلقائل
ان يقول انه مسلم وامتناعه مسلم حتى يتبين **قوله** والتعلق
الاجمالى للبارى تعالى هو الخلاف للصور التفصيلية فى
الخارج فان قيل ايجاد الصور بالتفصيل فى الخارج فرع
العلم بها بالتفصيل لان تعقل الشىء بالاجمال اجمالا لايصح

ويتعلق بها علمه فى جميع الازمنة وليس تعلقه بها حادثا ولا متغيرا م

ممنوع ظ

ان يكون سببا لوجود المشخص المعين فى الخارج اذ المعنى
الاجمالى مبهم لايصح ان يكون سببا للمعين قلت عند الفلاسفة
يوجد البارى تعالى الاشياء بالايجاب لا باختيار حتى يجب
تصور المراد بالتعيين فمحصل كلامهم ان ذاته تعالى تقتضى وجود
اشياء فى اوقات معينة بشرايط مخصوصة فان قيل فما
معنى كون العلم الاجمالى خلاقا للصور التفصيلية فى الخارج
قلت معناه ان الاول سبب لوجود الثانى يعنى يوجد الاشياء
واحدا واحدا على النحو الذى تعلق علمه الاجمالى بها فتامل
فان فيها مباحث **قوله** ثم اقول الخ الغرض من هذا الكلام
دفع سوال عسى ان يورد وهو ان العقل يجزم بعدم تناهى
الزمان فيكون موجودا ازلا فيكون ماقام به وهو الجسم ايضا
ازليا فيكون العالم قديما **قوله** وقولهم انما يجزم بتقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض الخ اعلم ان بعض الفلاسفة ذهبوا
الى ان الزمان بمعنى الامر الممتد موجود فى الخارج وبعضهم لما
ظهر امتناع وجود هذا الامر ذهبوا الى ان الموجود هو الآن
السيال الموجود فى الازل الى الابد الذى هو راسم للامر الممتد
فى الخيال فاراد بهذا الكلام وماسبق ان يفيد منع وجود الزمان

ان يكون

مطلقا فان بعضهم استدلوا على وجوده بان الزمان بعضه
متقدم وبعضه متاخر بحسب حكم العقل وما هو كذلك
يجب ان يكون في الخارج شي موجود راسم لذلك الامر
الممتد الذي يوصف بالتقدم والتاخر واذا كان موجودا
كان قديما والا لزم وجود الزمان على تقدير عدمه كما ذكر في
موضعه فاجاب بعضهم قياسا على المكان فان بعضه
متقدم على البعض بحسب العقل رتبة ووضعا مع ان المكان
بمعنى البعد غير موجود ولا راسم له ايضا موجود وكلامه
الاول هو انه كما ان البعد المكاني متناه الخ يدل على ان الزمان
الغير المتناهي والمكان الغير المتناهي ليسا محققين
وقوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شي الخ معناه
انه لو ثبت تناهي الزمان بحسب الخارج على تقدير وجوده
فيه لم يكن قبله شي قبلية زمانية لا لان الزمان غير متناه
بل لانه لا زمان قبله حتى يكون شي متقدما عليه بالزمان
ومن هنا ظهر حدوث العالم اذ لما كان الزمان متناهيا
ولم يكن قبله شي موجود قبلية زمانية فلم يكن شي من العالم
قبله موجودا فيكون العالم حادثا ولك ان تقول انه ان اراد

انه لا شي قبل الزمان قبلية زمانية كما هو المتبادر فلا يلزم
منه ان لا يكون شي موجودا قبله مطلقا لم لا يجوز ان يكون
شي من العالم موجودا قبله لكن لا قبلية زمانية بل بنحو اخر
من القبلية كقبلية الله تعالى وتقدمه على الزمان وان اراد
انه لا شي قبل الزمان مطلقا فمسلم حتى يتبين قوله
واختلفوا في وقوعه الخ قال في شرح المقاصد اختلفوا
في ان حشر الاجساد بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد
التفريق والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين وقال
بعض الكبرا اهل العيان الذوات اذا دخلت في الوجود لم
تعدم وانما تعدم صفاتها وما يتعلق بها قوله اذ لهم ان
يقولوا انها دار الخلود الخ قد يقال ايضا المراد من كونها
دار الخلود ان من دخل فيها لا يخرج عنها واما فناء ما
فيها فشي اخر وفيه نظر وههنا كلام اخر وهو ان الاية
المذكورة دالة على عموم الهلاك والفساد لكل شي ولا
يخفى ان افنا اشخاص ما في الجنة اعم من اجزائها وباحديها
وحصول اشخاص اخر صح انه هلك الجنة ولعل هذا كما يكون
بهذا الطريق وتكون الجنة بنوعها محفوظة دايما وان

تبدلت اشخاص انواع ما فيها وهذا لا يدل على فناء ادريس
ولا على عدم خلوده فيها من الآية لان غاية ما لزم عروض الهلاك
لان معناها ان الهلاك والفناء عارض لكل شيء من زمان لا
ادريس ولعله هلك ثم دخل الجنة وبعد ان دخلها يمكن
ان يتبدد اشخاص انواع ما في الجنة مع بقاء انواعها وخلود
ادريس فيها واما ان الله تعالى امات ادريس ثم احياه
وادخله الجنة كما في بعض كتب التفاسير قوله وعلى ان
النظر واجب لقائل ان يقول الواجب تقديم هذا على
حدوث العالم وافنائه لان الغرض الاصلي من النظر معرفة
الله تعالى والجواب انه الغرض الاصلي لكن حصولها بالعلم
بحدوث العالم فان النظر في حدوث العالم يدل على
وجود الصانع الواجب اذ الحدوث يدل على وجود ما حصل
به احداث المحدث فهو اى حدوث العالم مقدمة النظر
وكذا فناؤه فانه يدل على حدوثه اذ القديم لا يقبل الفناء
وعلى امكانه الذي يستلزم وجود الواجب تعالى قوله بمقدار
الطاقة البشرية فيه انه مبهم لان الطاقة مختلفة بحسب
الافراد فلم يعلم المراد منها ويمكن الجواب بان المعتبر ما

يليق

يليق معرفة اكثر افراد النوع فهذا هو الواجب فلا يرد
ان قد يوجد احد لا يقدر على معرفة الباري اصلا ويقدر
على بعض صفاته السبعة دون البعض اذ الاكثر قادر على
معرفة ما ذكر قوله ووجه ضعفه ظ لان البساطة العقلية
محتاجة الى البرهان فيه نظر لان كونها محتاجة الى البرهان
لا يستلزم ضعف الدليل والاستدلال على بساطة الواجب
عقلا انه لو كان له جزء عقلي والجزء العقلي موجود في الخارج
عند المحققين غايته ان وجوده مجتمع وجود الكل فيلزم
ان يكون للباري تعالى حقيقة غير الوجود لكن قد ثبت في
موضعها انه غير الوجود هكذا ذكره الشارح العلامة في
شرح الهياكل ويمكن اتمامه بوجه اخر هو ان الموجب
لاتحاد وجود الجزئين اما ان يكون ذاتهما او احدهما او شيء
اخر غيرهما والاخران باطلان لاستلزام الثالث كونهما
ممكنين فالمركب منهما اولى بان يكون ممكنا واستلزام
الثاني ان يكون احد الجزئين واجبا دون الاخر وكذا
الاول للزوم توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد هو الوجود الواحد لا يقال لم لا يجوز ان يكون معا

علة مستقلة للوجود الواحد فلا يلزم توارد علتين
مستقلتين وانما يلزم لو كان كل منهما علة تامة وهو
ممنوع لانا نقول لو كان الامر على ما ذكر لاحتاج كل واحد
من الجزئين في الوجود الى الجزء الاخر لان وجودهما ناشئ
من مجموعهما فيكون كل واحد منهما علة ناقصة للوجود
الواحد العارض لهما فيكون كل منهما ممكنا لان المحتاج
في الوجود الى الغير ممكن واذا كان كل من الجزئين ممكنا كان
المجموع ممكنا ايضا قوله العجز عن درك الادراك ادراك اى
العلم بالعجز عن درك المدرك ادراك والمراد ان اليقين بالعجز
عن درك كنه ما هو مدرك موجود ادراك اى علم قوله
وضمنه امير المؤمنين على رضى الله عنه الخ اى جعل كلامه
متضمنا لكلام الصديق وقوله البحث عن سر ذات السر
اشراك اى البحث عن حقيقة ذات السر اى صاحب الحقيقة
المخفية عن نظر العقول اشراك والمقصود ان البحث عن كنه
الذات التى هى خفية عن نظر العقول وهو ذات الواجب
تعالى اشراك وانما كان اشراكا لانه ليس من شان الممكن
ان يعرف كنه ذات الواجب تعالى بل لا يعرف الواجب كما قيل

لا يعرف الله الا الله فمن اراد البحث عن كنه الاله فكانه
ادعى انه اله من جنس الواجب وهو اشراك ومراده رضى الله عنه
من الاشراك هذا القدر قوله فمعرفة مقدمة الواجب
المطلق الخ المراد من الواجب المطلق ما لا يتقيد وجوبه
بشئ لو لم يكن ذلك الشئ حاصلا لم يكن الواجب واجبا
كالصلاة بالنسبة الى الوضوء فان وجوبها ليس مقيدا
بالوضوء حتى لو لم يكن الشخص متوضيا لم تكن الصلاة
واجبة عليه بل عليه ان يتوضا ويصلى واما الواجب المقيد
فهو الذى يكون وجوبه مقيدا بحصول شئ كالزكاة فانها
انما تجب على من وجد النصاب فاما من لم يجده فلا يجب عليه
الزكاة ولا يجب على المكلف تحصيل النصاب كما وجب على
المكلف الوضوء قوله المنصوب للذب الذب الدفع و
المنصوب للذب الشخص الذى نصب لدفع شبه الطاعنين
في الدين وابطال قوتهم على المسلمين ولتقرير قواعد الدين
قوله مسافة القصر عند الشافعى ستة عشر فرسخا
ومسافة العدوى هى التى يمكن المبكر اليها من الرجوع الى
مسكنه ليلا قوله وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين

بما يثلج به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن له دليلا
تفصيليا هذا صريح في ان المعتبر في الايمان هو اليقين خلافا
لما قاله البعض منهم صاحب المواقف ان الظن الغالب كاف
في الايمان قوله يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا
على القصد اذا كان فعلا اختياريا على ما ذكروه لانهم حكموا
بانه اول الواجبات والواجب لا يكون الا فعلا اختياريا قوله
اما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط او الجزء فان
المشروط يتضمن التكليف بالشرط فاذا قيل لاحد صل
فكانه قيل له توضأ وصل وكذا التكليف بالكل يستلزم التكليف
بالجزء لانه لا يمكن وجود الكل بدون الجزء فاذا قيل صل
فكانه قيل اقرأ واركع واسجد وغير ذلك ولما لم يكن التكليف
بالكل والمشروط بدون التكليف بالشرط والجزء كان
التكليف بالاولين بدون التكليف بالاخرين محالا غاية
الامر ان التكليف بالمشروط صريح والتكليف بالشرط
ضمني فكذا التكليف بالكل صريح والتكليف بالجزء ضمني
فتامل قوله لكن العلم من الكتب مقولة الكيف عند المحققين
ومن مقولة الانفعال والاضافة عند غيرهم هذا الاختلاف

انما نشأ من ان في حال العلم بالشيء يحصل ثلثة اشياء احدها
الصورة القائمة بالنفس وهي الكيفية والثاني قبول النفس
لها وهو الانفعال والثالث اضافة خاصة حاصلة بين
النفس وذلك الامر المعلوم فاختلفوا في ان العلم اي امر
من تلك الامور والمتكلمون لما نفوا الوجود الذهني وقيام
الصورة بالنفس يلزمهم ان يقولوا ان العلم عبارة عن
الاضافة المذكورة اذ لا يحصل عندهم من الامور الثلثة
الاضافة وانما اختار المحققون ان العلم من مقولة الكيف
وهو الصورة لان العلم يوصف بالمطابقة وغيرها و
الصورة متصفة بهما واما الانفعال والاضافة فلا وجه
لاتصافهما بالمطابقة وعدمها وتمثيلهم بحركة المفتاح
مناسبة لان فعل الشخص هو التاثير القائم به ولا يخفى
ان حركة المفتاح ليس ليس التاثير القائم بالمحرك بل صفة
قائمة بالمفتاح قوله قال في المواقف وههنا مذهب
اختاره الامام الرازي الخ لك ان تقول هذا من مذهب الحكماء
بعينه فانهم ايضا قائلون بان العلم بالنتيجة بعد النظر
واجب وجوبا عقليا وغير متولد منه اذ هم لا يقولون

بالتولد والجواب ان مراد الامام انه يجب صدور النتيجة
عن الله تعالى باختياره بعد حصول النظر بخلاف الحكماء
فانه لا دخل للاختيار عندهم بل صدوره لتعين الايجاب
فان قلت اذا كان صدور العلم بالنتيجة بسبب القدرة
والاختيار لم صدوره واجبا على الله تعالى اذ الاختيار
ينافي الوجوب قلنا صدور الاختيار بسبب ان صدور
النظر عن الشخص بقدرته تعالى وارادته وفي قدرته تعالى
ان يمنع الناظر عن الاشتغال به حتى لا يترتب عليه العلم
بالنتيجة فتحصل مذهب الامام ان الله تعالى قادر على
عدم الفيض بالنتيجة بمنع اشتغاله بالنظر وترتب المقدمات
لكن بعد النظر الصحيح يجب عليه ان يحصل العلم بالنتيجة
والاولى ان يقال ان الوجوب المذكور لا ينافي الاختيار لان
المراد بالاختيار صدور الشيء بسبب الارادة وان لم يصح
حصوله م عدم الصدور ولا يلزم من ذلك توقف العلم على
النظر اذ غاية ما لزم من مذهب الامام ان العلم بالنتيجة
واجب عند حصول النظر ومجرد ذلك لا يثبت توقف
احدهما على الاخر قوله وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض

يستلزم تعلقها باعدام السواد لا يخفى ان كون تعلق الارادة
بايجاد البياض يستلزم لتعلقها باعدام السواد لا يستلزم
توقف الاول على الثاني مع انه يمكن المناظرة بان البداهة
تحكم بانه ما لم يزل السواد عن المحل لا يمكن وجود البياض
فتبين زوال السواد عن المحل ووجود البياض فيه ترتب
عقلي وهذا هو التوقيت فقوله وكل ما يمكن تعلق ارادة
الله تعالى فهو ممكن الوجود بدون توقف تاثيره على
شيء نعم هو ممكن الوجود البتة واما عدم توقف
تاثيره على شيء فمم حتى يتبين لم لا يجوز ان لا يكون تاثيره
في شيء يتوقف على تاثيره في شيء اخر اولا قوله وقد صرح
به في الشفاء قال في الفصل الرابع من المقالة التاسعة
من الهيات الشفاء فان الموجودات كلها وجودها عنه
وقال فيه ايضا وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض
عنه كل وجود فانظر هاتين العبارتين تبين ان لا فاعل لكل موجود
غيره اذ لو كان شيء اخر فاعلا لموجود لم يصح بحسب الظ
اطلاق القول بانه فاعل الكل ولا ان كل موجود صدر عنه
واما ما يتوهم من ان المراد ان له تعالى دخلا في وجود كل شيء

بان يكون اما فاعلا له او فاعلا لفاعله او لفاعل
فاعله وهكذا فهو صرف اللفظ عن الظاهر بلا باعث
بل مع الباعث على عدمه قوله منها ما امكان اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى يلزم من هذا
وجود ممكن قديم اذ ما كان امكانه كافيا في صدوره عن
الواجب يكون قديما والا لزم تخلف المعلول عن العلة
التامة الا ان يقال المراد من قوله امكانه كاف انه لا يحتاج
الى غير ارادة الواجب وكذا قوله وذلك انما ينتظم بحركة
قوله فيلزم قدم العالم فهذا هو مذهب الفلاسفة كما
صرح به الشارح العلامة كما سيجيء وقد صرح الامام
الغزالي بتكفير الفلاسفة بالقول بقدم العالم قوله
وكون الهوية عين المدرك الخ محصله ان الهوية غير
مدركة اذ لو كانت مدركة لكان ادراكها عين المدرك
لكن ادراكها ليس سهلا لكثرة وقوع الاختلاف فيها
واذا لم تكن الهوية مدركة كان ادراك الامور البعيدة
متعذرا فلم يكن النظر مفيدا للعلم فيها فاجاب
اولا بانا لا نم انه لو كانت الهوية مدركة لكان ادراكها

سهلا ولو سلم ما ذكر فلا نم انه اذا لم تكن الهوية مدركة
كانت الامور البعيدة غير مدركة ايضا حتى يبين
قوله قلت على ان كثرة الاختلاف الخ محصل الدليل
الاول من الدليلين اللذين ذكرهما ان كثرة الاختلاف
في معرفة الله تعالى يدل على عدم حصول العلم به بالنظر
فاجاب بان كثرة الاختلاف في الاحتياج يدل على عدم العلم
به اي بالاحتياج اليه بالنظر لكنهم معترفون بان العلم
بالاحتياج اليه حاصل بالنظر لانهم يستدلون عليه
بدليلين قوله قال المص صانعا لم يزل ولا يزال
ان قيل يجب ان يكون هذا موخرا عن قوله واجبا وجوده
ممتنعا عدمه لان عدم الزوال في الماضي والمستقبل لازم
من وجوب الوجود وامتناع العدم قلنا جعل عدم الزوال
لازما كالمدعى وامتناع العدم دليلا والمدعى يذكر الدعوى
اولا ثم يجري الدليل عليه قوله يكون تخصيصه بسبب
الاضافة الى الغير الخ والبرهان عليه انه يجب انتهاء
سلسلة الممكنات الى الواجب ويجب ان يكون الواجب
عين وجوده لا مقتضيا له لما سيجيء في قول الشارح العلامة

ان بديهة العقل حاكمة بان الشئ مالم يوجد لم يوجد
قوله اثر الفاعل فيه نظر اذ لا يخفى ان اثر الفاعل اما
ذات الممكن كما هو مذهب البعض او وجوده كما هو مذهب
بعض آخر فان كان المراد من اثر الفاعل الامر الاول لزم
ان يكون مبدأ الانتزاع نفس الذات فلم يبق فرق بين
الواجب والممكن فيما ذكروا وان كان المراد الامر الثاني
يلزم ان يكون نفس الوجود مبدا انتزاع الوجود اى من
حيث انه فاعلا فالجواب ان المراد ان الذات من حيث
هو اثر الفاعل اى من حيث انه فاعلا ومبدا لانتزاع
الوجود ولا يخفى ان الواجب ليس كذلك قوله قلت القايلون
بالعينية لخ لا يخفى ان هذا الجواب دال على بطلان مذهب
المتكلمين ان الذات علة للوجود الخاص لكن السوال
هو انه لما كان المراد بعينية الجواب الوجود للذات ان
تكون الذات مبدءا لانتزاع المعنى المشترك وهذا المعنى
مشترك بين مذهبي المتكلمين والحكماء كان مذهب
كل من الفريقين ان وجود الواجب عينه لكن المذكور
في الكتب ان مذهب المتكلمين ان الوجود غير الواجب

ومذهب الحكماء انه عينه والجواب المذكور لا يدفع هذا
السوال والوجه ان يقال ان المراد بالوجود عند القائل
يكون الوجود الخاص عين الواجب معناه انه ذاته بذاته
منشاء للاثار وليس الممكنات كذلك بل يحتاج في ذلك
الى ان يعرض له وجود خاص والعام في ضمنه اذ ما يوجد
بهذا الوجود لا لم يصر منشا الشئ وتوضيحه ان اتصاف
الواجب بالوجود وحصته وان كان امرا دايما لازما لكن
مبدائيته لكن ليس بواسطة هذا الاتصاف بل هو بذاته
منشا للكاينات بخلاف الممكن ثم ان الدليل المذكور لو تم
ليدل على ان الوجود المطلق عين الواجب بان يقال لو كان
الوجود المطلق زايدا على الواجب متصفا به فلا بد لذلك
الاتصاف من علة اتصافها بالوجود المطلق فان كان
الذات علة لذلك الاتصاف لزم تقدم اتصافها بالوجود
المطلق على اتصافها بالوجود المطلق ولزم الدور ويمكن
ان يقال ان اريد بقوله ان الشئ مالم يوجد بالوجود المطلق
لم يوجد اى يتوقف ايجاده لشئ على وجوده المطلق
ممنوع لم لا يجوز ان يكون موجودا بالوجود الخاص وله

الايجاد لاجل كونه موجودا بالوجود الخاص وان اريد ان الشيء
ما لم يوجد بالوجود الخاص لم يوجد شيئا اخر فهو مسلم
ولكن لا يلزم عينية الوجود المطلق فان قيل الوجود
الخاص يستلزم المطلق فاذا كان الخاص علة لشيء كان
المطلق ايضا كذلك فلزم المحذور المذكور قلنا ع اذ لا
يلزم من كون الملزوم سببا لشيء ان يكون لازمه كذلك
فان العلة التامة علة لمعلولها مع ان لازمها وهو ذلك
المعلول ليس كذلك والا لزم عليه الدور **قوله** والا لزم عليه
ما على المعتزلة بل اراد ان لقدرة العبد مدخل الخ ظ العبارة
وهو نفي الاستقلال واثبات المدخلية دال على ان مجموع
قدرة الرب والعبد موثر في فعل الطاعة بان يكونا معا
فاعلين لوصف الطاعة ولا يخفى ان الدلايل النقلية مثل
ما ذكر دلت على ان ليس لقدرة الغير مدخلا في خلق شيء
من الاشياء بان يكون شريكين في الخلق كما دلت على
ان قدرة العبد ليست علة مستقلة فان كان المراد من
كون القدرة لهما مدخلا بطريق الكسب رجع الى راي
الاشاعرة ومثل هذا لازم على ابي اسحق والجواب ان

ان الدلايل العقلية دلت على ان الموجد هو الله تعالى لانه
يكن مع نفس اخر موجد الشيء بان يكون كل منهما فاعلا له
لا بالاستقلال ولا يلزم من مجرد الدلايل المذكورة ان لا
يدخل بشيء اخر في الايجاد بان يكون طاعة اذ هذا لا يقدح
في حصر الخالقية في الله تعالى كما هو مذهب ابي اسحق
فان الدلايل النقلية دلت على ان الخلق بمجرد قدرة الله تعالى
لا بمجموع القدرتين **قوله** والجواب ان القدرة لا تستلزم
التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب قد عرفوا الكسب
بتعلق القدرة بالفعل لا على وجه التاثير وهذا الامر خفي
فانه اذا لم يكن للقدرة تاثيرا فما وجه تعلقها به فان قيل
تعلقها به هو ان يكون موجوده عنده قلنا من اين يعلم
وجودها عنده فان قيل علم وجودها من الفرق بين حركة
المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة
فان حركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار
حصلت بها والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كانت الارادة
مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها

من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان تكون مخصصة لاحد
مقدوري الله تعالى بالوقوع بان عادة الله تعالى لا غيره
جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن ذلك الطرف
فجوابه انه ان اريد بالقدرة مجرد صلاحية ظهور الفعل
معه وتركه بارادته فهي حاصلة وان اريد بها شيء اخر بان
تكون كيفية وجودية قايمة بالفاعل موجودة عند وجود
الفعل فممنوع حتى يبرهن عليه لكن المذكور في الكتب
ان القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند الاشاعرة صفة
يوجد الفعل معها **قوله** وانت تعلم انه كلام خطابي بل
شعري وان ذكر بعض المشهورين بالعلم لا يخفى ان استقلال
الشخص بالتصرف والملك منفردا على الاطلاق كمال وخلا[في]
نقص فدعوى كون هذه المقدمة خطابية بل شعرية خلاف
الانصاف غاية الامر ان تكون خفية على بعض الاذهان
ولا يلزم منه كونها خطابية او شعرية فان القضايا
البديهية الحدسية خفية بالنسبة الى بعض الاذهان
ولا يقدح ما ذكر في كونها حدسية بديهية **قوله** وكذا
الحال في القدرة والارادة فنقول القدرة عبارة عن الشيء

الذي يكون الموجد به موجدا لكن الشيء الذي يكون به الباري
تعالى موجدا نفس ذاته فيكون نفس القدرة وكذا نقول الارادة
هي الشيء الذي يكون الفاعل به مرجحا لاحد الطرفين على الاخر
لكن الشيء الذي يكون الباري سبحانه مرجحا لاحدهما هو [نفس]
ذاته فيكون ذاته نفس الارادة **قوله** واستدل الزهيقان
الخ هذا مذهب الفلاسفة واما المعتزلة فلا يقولون
بان الباري تعالى واحد من جميع الوجوه لا يمكن صدور
الكثير منه كيف وهو يستلزم ان لا يكون مستقلا في خلق
السموات والارض **قوله** لانه من يقول ان علة الاحتياج هو
الحدوث الخ فيه نظر فان المتكلمين باسرهم على ان
علة الاحتياج هو الحدوث مع ان الاشاعرة منهم على
ان الصفات الذاتية موجودات قديمة وكذا في شرح [المواقف] للسيد
الاشاعرة كافة زعموا ان لله تعالى صفات موجودة قايمة
بذاته وهي قديمة فهم بين ان لا يجعلوا الواجب بالذات
متعددا وان يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول
بط فتعين الثاني فهذا القول منهم مناف لما ذهبوا اليه
من اعتبار الحدوث والجواب ان ما قاله العلامة الشارح

ان الاشاعرة لم يقولوا بما ذكر واللازم مما ذكر في شرح المواقف

انه يلزم عليهم ان يعترفوا به فلا تناقض **قوله** اذ ايجادها

بالاختيار غير متصور ايجاد العلم والقدرة والارادة

غير متصور كما ذكر لان ايجاد الشيء بالاختيار فرع الارادة

والقدرة وهما فرع العلم فالثلاثة متقدمة على الايجاد

بالاختيار فلا يتصور ان يوجد واحد من هذه الثلاثة

بالاختيار والا لزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل

لان العلم المتقدم على ايجاد العلم بالاختيار ان كان عين العلم

لزم ح الذى وجد بالاختيار تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره

نقلنا الكلام اليه فان كان موجودا بالايجاب فهو المط

وان كان بالاختيار لزم ان يتقدم عليه اخر وهكذا واما

السمع والبصر والكلام فلا يظهر امتناع ايجادها بالاختيار

قوله لانه اراد به نفي العينية فيه بحث لان نفي العينية بمعنى

انهما ليسا معنيين مختلفين وان نفى مذهب الحكما لكن

لا ينفي مذهب المعتزلة على ما مر سابقا اذ صرح الشارح

العلامة رحمه الله ان مذهبهم ان صفاته تعالى من الاعتبارات

العقلية وقول المص رحمه الله انه متصف بصفات الكمال

لا ينفي مذهبهم كما لا يخفى فان قيل ان مذهب المعتزلة نفي

العينية بمعنى ان ذات الواجب وصفته ليسا موجودين مختلفين

فما ينفي العينية ينفي مذهبهم ايضا قلنا قول المص لا ينفي

العينية بالمعنى المعتبر عند المعتزلة بطريق البرهان **قوله**

بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا الخ لك ان تقول دانا

من قام به دانايى كما ان العالم من قام به العلم فالاولى ان

يقال معنى العالم في اللغة ما ذكر لكن التحقيق ان العالم من

ينكشف له الشيء وهذا اعم من ان يكون بقيام صفة بالعالم

او بذات العالم نفسه **قوله** اذ المراد بهذه الامثلة نفي

غير المنفي من نوعه اى نفي ما هو غير منفي من زيد بل هو

ثابت له من نوع زيد فالحاصل انه يثبت من زيد وينفي

عما هو من نوعه كالحصول في الدار في المثال المذكور فانه

مثبت لزيد ومنفي عن نوعه فالمراد من ليس في الدار

غير زيد ليس في الدار انسان غير زيد والمراد من ليس

فيها غير عشرة رجال ليس فيها انسان غير عشرة

رجال لا انه ليس فيها غير مطلقا **قوله** اذ يجوز ان يكون

وجود القديم متوقفا الخ فان قيل يمكن ان يقال ايضا ان

المراد من انفكاك كل منهما عن الاخر وجود امكان الانفكاك
المذكور بالنظر الى ذاتهما والجسمان يمكن انفكاك كل منهما
بالنظر الى ذاتها بخلاف الجزء والكل والصفة والموصوف
فانه لم يجز انفكاك كل منهما عن الاخر في الوجود لان الجزء
والموصوف وان امكن انفكاكهما عن الكل والصفة لكن
الكل والصفة لا يمكن انفكاكهما عن الجزء والموصوف قلنا
هذا راجع الى ما سيجيء من اعتبار نفي اللزوم فان الجزء لازم
الكل والموصوف لازم الصفة **قوله** ونفي المادة المفروضة
ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما كما
يمكن فرض جسمين قديمين يمكن فرض الملازمة بينهما وح
يكون الجواب ما ذكر سابقا **قوله** ما الباعث لهم على
ذلك يعني ان باعث الاشعري على هذا الاصطلاح ان لا
يلزم تعدد القدماء مع القول بتعدد الصفات الموجودة
كما هو مذهبه واما المعتزلة فهم غير قائلين بالصفات
الموجودة فلا حاجة لهم الى هذا الاصطلاح **قوله** وانت
خبير بان نفي لزوم القدماء لا يترتب على ذلك لان القدماء
موجودات متعددة لا اول لوجودها سواء كانت متغايرة

بالمعنى الذي اصطلحوا عليه اولا **قوله** ولهذا جوزوا انتقال
بعضها الى بعض الابدان لك ان تقول لا يلزم من تجويز انتقال
بعضها الى بعض الابدان قيام الصفة بذاتها اذ يجوز ان يكون
النصارى قائلين بان الصفات قائمة بغيرها ومع ذلك
جوزوا الانتقال عليها بناء على شبهة عرضت لهم
كما عرض لبعض القاصرين من توهم انتقال راي المسل
منه الى غيره فان قيل اللازم من كلامهم جواز قيام الصفة
بذاتها وان لم يلتزموا ذلك قلنا فلا يلزم كفرهم لان الالزام
غير الالتزام وقد تقرر في موضعه انه انما يكفر الشخص بالالتزام
الكفر لا بالزام المكفر عليه كما ذكره صاحب المواقف في صاحب
النبوات قال النيسابوري في تفسيره قال المفسرون
ثالث ثلاثة معناه ثالث الهة ثلاثة فظهر ان تكفيرهم باثبات
الالهة المتعددة ونصرتهم بها لا بانه يلزم من كلامهم
استقلال الصفة بذاتها وتعدد الذوات القديمة **قوله**
ومن اسند الى الكشف الخ فان قيل يلزم مما ذكر ان لا يعول
على الكشف لانه اذا كان الكشف تابعا لاعتقاد الشخص
فكل ما كان معتقده كان يكشف وان كان خلاف الواقع

قلنا لا يلزم مما ذكر الا ان الكشف تابع لاعتقاد الشخص
في نظره الفكري لا انه تابع لاعتقاده مطلقا فمن لم يكن له
اعتقاد بحسب نظره الفكري ان كشف له كان كشفا صافيا
واعلم انه قيد ان الكشف انما هو بحسب ما ظهر بالنظر الفكري
لكن صرح شيخ الكل صاحب الفتوحات في باب السابع ومائه
ان التجليات الالهية الا تقع في صور الاعتقادات وفي الحجابات
وما قيد الاعتقاد بما حصل بالنظر الفكري **قوله** والمباري لها
يتأتى الخ الظاهر ان هذا تورد بعض الاصفيا المذكور وغرضه
انه لم يظهر حجة ولا ظهر من الشارع ما يدل على اثبات زيادة
الصفة على الموصوف كما هو مذهب الاشعري ومن
بعده ولا على عدم الزيادة كما هو مذهب غيرهم اذ ليس في
الشرايع نص صريح بتعيين احد الطرفين ولا ما يلزم منه
احدهما واما النص بكونه تعالى عالما وسميعا وبصيرا وغير
ذلك فليس فيه التصريح بزيادة الصفات ولعلك علمت
هنا **قوله** فانه يعلم انه هو الذي يعلمه هذا بكليته في محل المنع
فان العلم بالشيء قد يكون على وجه التصور والعلم بانه
هو الذي يعلمه العام على وجه التصديق ومن اين يعلم ان

التصـ

التصور مستلزم للتصديق ثم انه لو كان كذلك لزم من
تصور زيد مثلا تصديق ولهذا التصديق محمول ونسبة
بينه وبين الموضوع فلزم تصوران اخران ولزم من كل
منهما تصديق ولكل من هذين التصديقين تصورات
ثلاثة كل منها مستلزم لتصديق اخر فلزم التسلسل
ويمكن ان يقال ان من يعلم شيئا يعلم بالقوة القريبة من
الفعل انه يعلمه لا انه يحصل له التصديق البتة لكن يلزم
من ذلك ان من يعلم شيئا يعلم ذاته بالقوة القريبة و
ليس هذا مطلوبا بل المطلوب العلم بالفعل والاولى
ان يقال البديهة تحكم بان من يعلم شيئا فهو يعلم نفسه
لان الشيء اقرب الى نفسه من غيره **قوله** لان علمه بالاشياء
لما كان بطريق العقل لم يكن مانعا من فرض الاشتراك
فيه ان الامر المانع من الاشتراك لا بد ان يكون فيه امر لا يكون
في ما لا يمنع من الاشتراك ولا يخفى ان زيدا الموجود في الخارج
نفسه لا يقبل الشركة ولا يمكن حمله على امور متعددة كما
ان صورته الموجودة في الحاس ايضا كذلك فزيد المانع من
الاشتراك لا بد ان يوجد فيه شيء يمنع من اشتراك بين

كثيرين فلا يصح ادراكه بوجه كلي بل لابد ان يكون ادراكه
على وجه جزئي واذا ادرك من زيد شيء على وجه كلي لم يكن
المدرك حينئذ نفس صورة زيد بل وجها من وجوهاته فيكون
الاختلاف في المدرك لا في نحو الادراك فقط واما قوله ان
الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم فامر راجع الى
الاصطلاح فان فسر الكلي بما لا يكون نفس صورة مانعا
من الشركة فهو صفة المعلوم حقيقة وان فسر الكلي
بالصورة التي تمنع الشركة كان صفة العلم وقس عليه حال
الجزئي **قوله** فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه
مسمى بالتشخص لا يخفى ان في ذات زيد شيئا غير الانسانية
التي هي مشتركة بين الافراد والبديهة تقتضي بان ذات
الشخص كزيد غير ذات عمرو وان الاول في نفسه غير الثاني
اذا نظر اليه نفسه وهذا لا يتصور الا بان يكون في ذات الاول
يعتبر شيء لا يعتبر في الثاني واما انه يدرك شيء واحد من
غير تفاوت ذاته تارة على طريق الكلية واخرى على نحو الجزئية
بتفاوت الادراكين وان كان المدرك واحدا من غير تفاوت
في ذات المدرك فغير معقول ثم ان ما ذكره الشارح العلامة

رحمه الله منافٍ لما سيجيء من قوله ان امتياز الشخص بنحو
وجوده الخاص لان امتياز شخص عن اخر اذا كان بحسب الوجود
الخاص بان يكون لكل منهما وجود خاص كان امتياز كل
منهما عن الاخر لا بحسب الادراك بل بحسب المدرك الذي
هو الوجود الخاص **قوله** وهو في الحقيقة نقص الخ لا يخفى
ان الادراك على وجه التخييل نقص في حقه تعالى اذ هو يستلزم
الجسمية واما الادراك على الطريق الشبيه بالتخييل فلا نم
انه نقص في حقه تعالى وقيل في بيانه من انه يستلزم التغير
في علمه تعالى لانه اذا ادرك الجزئي على الوجه الجزئي والحال
ان الجزئية المادية تتغير من حال الى حال لزم من تغيرها
تغير علمه تعالى اذ العلم تابع للمعلوم والتغير ناقص ففيه
نظر اذ لا نم ان التغير المذكور نقص بل الكمال انما هو في العلم
بالشيء كما هو في نفس الامر سواء كان ذلك المعلوم متغيرا
او لا كان ذلك المعلوم متغيرا فالكمال في تغير العلم به
حتى يكون مطابقا للمعلوم فحكم الشارح العلامة رحمه الله هنا
بانه في الحقيقة نقص ليس بذاك الا ان يقال ان مراده انه
نقص عندهم بقرينة قوله على ما فصلوه **قوله** قلت قد صرح

بعضهم الخ

يرد عليه ان صدوره من اشخاص ذلك النوع دون الاشخاص
الاخر ترجيح من غير مرجح لان هذا التصور نسبته الى جميع الافراد
على السواء نعم لو لم يمكن لهذا النوع ان يقع في الخارج الا
شخص واحد منه امكن ان يقال الراى الكلى ينبعث منه ذلك
الشخص الجزئى اذ لا يمكن وجود فرد اخر منه واما اذا امكن
وجود فرد اخر فصدوره عن واحد دون آخر مستلزم للمحال
المذكور وانحصار كل نوع في فرد من غير امكان وجود اخر
اذ لم يقم برهان قاطع على اشتراك امور موجودة في الحقيقة
النوعية وما اشتهر بينهم من ان افراد الانسان متحدة
في النوع فاسر ظنى ولا يخفى ان ما ذكر لا يقدح في كلية الشئ
اذ لا يكفى فيها امكان فرضية الاشتراك ولا يلزم امكانه في
الواقع فضلا عن وقوعه **قوله** من غير ان يتكثر فيها في
جوهره لو يتصور حقيقة ذاته بصورها المراد من الاول
تكثر الاشياء في ذات المبدا لحصول الاشياء في كل واحد
متجزيا بان يكون بعضها في جزء منه وبعضها في جزء آخر
والمراد بالثانى ان يكون كل واحد من الصور قائما بذات المبدا
وانما فسر بذلك لئلا يلزم التكرار وهو اولى ان يكون عقلا الخ قوله

فليس

فليس كون المبدا الاول عقلا مدركا للاشياء بواسطة
هذه الصور الفايضة منه بسبب كونه عقلا هذا معنى
عبارة الشرح لكن عبارة الشفاء انه اجل واعظم من ان
يكون عقلا من تلك الصور الفايضة من عقليه **قوله**
وانما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذلك الاعتبارات
المتعلقة بذات كزيد هى كونه عاقلا لتلك الصورة ومحلا
قابلا لها والاعتبارات المتعلقة بتلك الصور هى كونها مدركة
بنفسها وصورة الشئ اخر بها يدرك الشئ مناسبا
للاول المراد بالاول المبدا الاول الذى هو بارى تعالى
بل المشاركة لنا من غيرك بل الصورة صادرة من المبدا
الفياض وللنفس دخل في حصولها **قوله** في حصول تلك
الصورة التى هى شرط لها الظاهر ان ضمير راجع الى الحلول
المستفاد من كلام السابق والمعنى ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في حصول صورة يكون الحلول شرطا فيها لجميع صور
الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها لما تقرر عندهم **قوله** تعقل ما ليس معقولات لها
بحصول صور فيها التى يعقل العقل الثانى ما ليس معلولا له

كالعقل الاول بحصول صورة فيه والعقل الثانى يعقل [^العقلين]
الاولين بحصول صورتيهما فيه وهكذا فجميع صور [^الموجودات]
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها لما تقرر
عندهم من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لكن الواجب
علة تامة للعقل الاول فمن تعقل الاول تعقل المعلول الاول
الذى هو العقل ومن تعقلها تعقل الثانى وهكذا حتى [^يستلزم]
[العقل ص]
تعقل الجواهر العقلية اى العقول لجميع الاشياء **قوله** او
وصفا له فيه نظر فان الصور المدركة الحاصلة فى العقل مدركة
للعقل مع انها ليست ذات العقل ولا صفات له فان الصفة
ما يمكن ان يشتق منها اسم يحمل على الذهن فلا يصح ان يقال
الذهن حار وكذا صورة الانسان والحيوان اذا حصلت
فى العقل لا يمكن ان يشتق منها اسم يحمل عليه والجواب
ان المراد من الصفة ههنا ما يقوم به قيام العرض بالمحل اعم
من ان يصح الاشتقاق المذكور اولا والصورة القايمة بالذهن [^هى]
كذلك **قوله** معلوم ان حصول شى لفاعله الخ لك ان تقول لما
صدر عن شى فهو من حيث كذلك لا يصح ان يقال يحصل له
بل يحصل منه فان صفة الشخص لما يصح ان يقال يحصل له

بل يقال يحصل منه سلمنا لكن حصول الشى للفاعل معنى
غير معنى حصوله للفاعل فكان فى قول الشارح العلامه رحمه
الله تعالى بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول
للقابل الخ اشارة اليه **قوله** اذ المعلول الاول باعتبارات
الثلاث الخ توضيحه انه اما ان يكون اتحاد العلل فى الوجود
مستلزما لاتحاد المعلول فيه او لا بل قد يكون الاتحاد فى العلل
مع تباين الوجود للمعلول فان كان الاول لزم من اتحاد المعلول
الاول الذى له اعتبارات ثلاثة لا يزيد عليها فى الخارج [^اتحاد]
معلوله وليس كذلك بل له معلولات متباينة فى الوجود وهو
العقل الثانى والعقل الاول ونفسه المتعلقة به وان كان
الثانى فلا نم ان الحكم باتحاد العلتين اعنى ذات الاول ونفسه
المتعلقة به تعالى وعقله لذاته يستلزم الحكم بالاتحاد [^فى] الثانى
الذى هو اتحاد المعلولات اعنى المعلول الاول لو عقل
الاول له واعلم ان الاعتبارات الثلاثة المذكورة على ما قال
بعضهم الذات والامكان والوجود فان العقل الاول باعتبار
الوجود الذى هو الحاصل من المبدا الاول علة للعقل الثانى
وباعتبار الامكان علة للعقل الاقصى وباعتبار الذات علة

للنفس المتعلقة به لكن المذكور في الاشارات اعتبارات
اربعة هي امكان الوجود في ذاته و وجوبه من المبدا الاول
تعالى وتعقل اي تعقل الاول لذاته وتعقله للمبدا و ههنا
تفصيل لا يليق بالمقام **قوله** بل نفس تلك الجواهر المجردة
معلولة لذاته بذاته فلا تجري الخ اي بالجواهر المجردة وهي العقول
معلولات لذات الاول فان تعقله المبدا الاول لذاته علة
للعقل الاول فلا تجري في الجواهر العقلية ومنها العقل الاول
ما ذكره من ان العقل الاول تعقل المبدا الاول لذاته الخ انما
قال وفيه انا لا نم ان مذهبهم ان تلك الجواهر المجردة معلولة
لذات الواجب بذاته بل لها شروط عندهم **قوله** فاذا لا
يكون صدور المعلول بالاختيار بل بالايجاب ههنا نظر وهو
لا يخلو ان ما قاله شارح الاشارات اما مذهب الفلاسفة
او تحقيق من عند نفسه فان كان الاول فقوله فاذا لا يكون
صدور المعلول الاول بالاختيار بل بالايجاب ليس ضايرا لانه
عين مذهب الفلاسفة اذ مذهبهم ان الواجب تعالى
موجب لا مختار وان كان الثاني فما قلتم سابقا من ان ارتسام
صور الجزئيات الجسمانية ليس مستقرا على اصول الفلاسفة

الى اخره ليس بضاير كما لا يخفى **قوله** وهو يفضي الى نفي كونه
تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا على ما
ذكره وهو ان عدم علمه تعالى بالحوادث في الازل محال يلزم
وجود الحوادث في علم الله تعالى ازلا سواء كان موجبا كما
ذكره الحكماء او مختارا كما ذكره المتكلمون فلا وجه لان يبني
السوال على كونه تعالى مختارا **قوله** قلت المخلص ما اشرنا
اليه الخ لقائل ان يقول اما ان يكون الوجود العلمي للحوادث
في الازل يستلزم المحذور اولا فان كان الاول يلزم ان لا يكون
الحوادث معلومة في الازل اجمالا وان كان الثاني فلا وجه لقوله
قلنا المخلص ما ذكرنا اشرنا اليه ثم ان ما ذكرناه سابقا
يعود ههنا فتذكر والجواب على الاول انا نختار الشق الاول
وهو لزوم المحذور اي وقوع التسلسل المحال لان الحوادث
غير متناهية مترتبة يلزم ان يكون صورها الموجودة في علم
الله تعالى ايضا مترتبة لكن هذا المحذور لا يلزم على تقدير ان
يكون الحوادث موجودة في علمه تعالى اجمالا **قوله** فلا بد ان
يكون مسبوقا الخ لا يقال لا نم المسبوقية ثم لا يجوز ان يكون
الصادر عن المختار قديما بان يتعلق بوجوده في الازل ارادة

الواجب كما ذكره في موضعه وقد نقله في المواقف عن الآمدي
بكون علم الله تعالى به وبوجوده العلمي قديمين ولا سبق لاحدهما
على الاخر بالزمان لانا نقول لا حاجة لاعتبار المسبوقية الزمانية
بل لزوم احد المحذورين ظ سواء كان المسبوقية زمانية
او ذاتية ولا يخفى انه انما يمنع المسبوقية الزمانية فالذاتية لازمة
قوله وان كان ذلك الوجود عين علمه بالذات الخ هذا مبنى
على ان العلم حصول الصورة واما اذا كان عبارة عن الصورة
الحاصلة كما هو التحقيق لا يصح ان يقال وجود الحوادث في
علمه الحوادث الموجودة وح استقام الكلام لان المراد من الحوادث
الموجودة في علمه صورها الموجودة وهي عين العلم فان قيل اذا
كانت الصورة نفس العلم لم يصح ان يقال الصور الموجودة
في علمه تعالى وتقريره والا لزم حصول الشيء في ذاته قلنا المراد
من العلم في قوله الموجودة في علمه المعنى المصدري وهو المعرفة
والاطلاع قوله وكلاهما مح اما الاول فلبطلان التسلسل
على ما هو مذكور في موضعه واما الثاني فلان سلسلة الحوادث
لا يمكن ان ينتهي الى الواجب فقط والا لزم قدم الحادث الذي
صدر عن الواجب بلا واسطة ولزم من قدم هذا الحادث الذي
يصدر

يصدر منه وهكذا فلزم قدم وجود الحوادث في علم الله تعالى
فلا يكون حصولها بالاختيار قوله وليس له وجود اخر بحسب
هذا العلم الخ اي ليس للمعلول الاول وجود آخر من حيث كونه
معلوما للواجب حتى يصح ان يكون احدهما قديما بالايجاب
والاخر بالاختيار وانما قال بحسب هذا العلم لانه يمكن ان يكون
له وجود آخر بحسب كونه معلوما لشيء آخر قوله وتكون الممكنات
كلها موجودة في علم الله تعالى لا يخفى ان هذا لا يناسب مذهب
المتكلمين النافين للوجود الذهني قوله ويعني الاجمال كون
العلم واحدا والمعلوم متعددا كما تقرر عند اهل التحقيق و
تبعهم الشارح العلامة رحمه الله في بعض تصانيفه ان العلم
عين المعلوم بالذات مغاير له بالاعتبار فلا وجه لكون العلم
واحدا والمعلوم متعددا لان لكل معلوم صورة اخرى عند العالم
فتعددت الصور بتعدد المعلوم بل الحق ان يقال ان في صورة
العلم الاجمالي الصور العلمية متعددة لكنها لا التفات واحدة
لا يتميز بعضها عن البعض في نظر العقل بحيث يحكم على خصوص
بعض منها دون البعض وانما ينشأ هذا من العلم التفصيلي
ولعله رحمه الله انما حكم بوحدة العلم حذرا من التسلسل

عن تعدده الذى هو تعدد صور المعلومات عند المدرك وهذا
مستلزم لوجود الصور الغير المتناهية بالفعل في علم الواجب
تعالى فان قيل لعل مراده بان فى العلم الاجمالى الصور المتعددة
بحسب الذوات متحدة فى الوجود وهو اى الاتحاد فى الوجود
وهو المراد باتحاد العلم قلت عبارة ابن سينا فى كتبه على ما
نقل عنه شارح المطالع ان العلم الاجمالى بالشئ ان يكون
اجزاؤه موجودة حاضرة فى العقل لكنه لا يكون الاجزاء ملاحظة
منفردا بعضها عن بعض والعلم التفصيلى ان يلاحظ كل واحد
من الاجزاء منفردا متميزا بعضها عن بعض فى الملاحظ والمفهوم
من هذه العبارة ان يكون وجود الاجزاء متعددا لكن يكون لكل
واحد التفات مخصوص بل الكل من حيث هو كل ملتفت اليه
قوله فانه لو فرض ان الامر فى المثال هكذا المراد من المثال
علم المجيب اجمالا بجواب السوال ومن الممثل له علم الله تعالى
بالاشياء فى الازل قوله واما على طريق الحكما القائلين بان
علمه عين ذاته الخ لا يخفى ان مذهبهم ان علمه تعالى بذاته عين
ذاته واما علمه بالممكنات فلم يقولوا بانه عين ذاته اذ لا معنى
لكون علم الشخص بشئ مباين له نفسه وكذا الشخص عامة

الامر انه لزم على الحكماء الاشكال فى علمه تعالى بالممكنات ولذا
تحيروا فيه وسيجى الهذا تتمة واذا لم يكن علمه بالممكنات عين
ذاته فلا وجه لتخصيص التفريع المذكور وهو قوله فيبقى الخ
بكون علمه تعالى عين ذاته اذ الترديد المذكور ثابت سواء
كان علمه بذاته عين ذاته اولا قوله فان الممكنات بحسب هذا
الوجود هو العلم اراد ان تكون الممكنات هى علم الواجب تعالى مع
كون علمه تعالى عين ذاته كما هو مذهب المتكلمين واما على مذهب
الحكماء القائلين بانه عين ذاته لم يتسم القول بان الممكنات
عين علمه قوله وهى فى هذا الوجود متحدة قد مر ان المعلومات
غير موجودة عند المتكلمين بالوجود العلمى وعلى تقدير تسليمه
فلا وجه لكونها متحدة فى الوجود فان قلت ما فايدة قوله
وهى متحدة فى الوجود قلت فايدة ما مر من دفع التسلسل هنا م
فان قلت لم تخصص الاحتمال المذكور وهو قيام الممكنات
بذاته تعالى بمذهب المتكلمين لانهم ما ادعوا امتناع كون
الشئ فاعلا وقابلا له فيمكن ان تكون الصور العلمية المعلولة
لذات الواجب تعالى قائمة به واما الحكماء فزعموا امتناعه
فلم يتيسر لهم ان يقولوا ما ذكر لاجل لزوم ما فرق عنه ولذا

مال الامام الرازي والفاضل الطوسي في شرحيهما للاشارات
ان القول بتقرير لوازم لزوم الاول في كتابه قول بكون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا وقول بكون الاول موصوفا بصفات
غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة
المتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى
لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الحالة فيه الى غير
ذلك مما يخالف الظ من مذاهب الحكماء قوله لم يبعد لا
يخفى بعده فان ما ذكروه من امتناع كون شيء واحد فاعلا وقابلا
لشيء آخر لازم منهما اذ القابل ليس هو ما حصل فيه ذلك
الشيء اعم من ان يكون قائما به او لا قوله وذلك لان الدليل
على قوله وهذا اقرب الخ قوله اذ المعقول من العلم الاجمالي حاصله
انه ليس علم الواجب بذاته التي هي العلة عين العلم بالمعلولات
اجمالا اذ العلم الاجمالي بالاشياء مجمل ويوصل الى اجزائها فلو كان
العلم بالعلة عين العلم بالمعلول اجمالا لكان العلم بالعلة عين
ما يفصل الى العلم بالاجزاء المعلول وليس كذلك وبذلك يفض
التعليل والعجز لان ذلك يقتضي قوله المتضايفين المشهور
بين المضاف الحقيقي هو نفس النسبة كالابوة والبنوة و

المضاف المشهوري يقال لذات المضاف كذات الاب ويقال
للذات المذكورة مع تقييده بالاضافة كذات الاب مع وصف
الابوة قوله وحضور احد المتباينين لا ينطوي حضور الآخر
ولو فرض بينهما اي نسبة من العلية وغيرها لا يقال هذه
الكلية ممنوعة لم لا يجوز ان يكون الانطواء بان يكون احد
المتباينين مستلزما للعلم بالمباين الآخر وحضور احدهما
بحسب الوجود العلمي يستلزم حضور المباين الآخر بحسبه
لانا نقول قد مر ان الاستلزام لا يكفي في هذا المقام والحاصل ان
المراد بالانطواء على مقتضى قواعدهم ان يكون علمه تعالى بالممكنات
ليس خارجا عن علمه بذاته والا لزم الكثرة بل لا بد ان يكونا متحدين
في الكيف العلمي لكن الانطواء بهذا المعنى لا يمكن بين المتباينين
في الوجود العيني قوله والمخلص لهم من ذلك اي الكلام الذي
خلاصهم عن هذا الاعتراض وهو ما ورد على كون علمه تعالى حضوريا
ولا يخفى ان هذا الاعتراض وهو لزوم ان يكون معلوماته موجودات
خارجة عن ذاته تعالى حتى يكون له العلم الحضوري بها ساقط بما
ذكر وليس غرضه انه لما ذكر خلاص عن الاعتراض عليهم في بحث
علم الواجب تعالى فان الشارح العلامة قدح في هذا الكلام

قل هذا والقول بانه هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر
عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر بالاختيار
تعسف وعبارة الشارح اشارة الى ما ذكرناه حيث قال فالمخلص من
ذلك ان يلتجأ ولم يقل فالمخلص قوله والتعبير بعدم العينية
الخ لو قيل حضور الشيء عند نفسه يستلزم عدم العينية
ولم يعتبر المغايرة التي هي مقتضية للنسبتين كان الاعتراض
المذكور متوجها ايضا لان عدم العينية ايضا نسبة قوله
قلت عدم العينية الخ الاولى ان يقال ان الواجب من حيث هو
عالم بذاته مع قيد واذا كان ذاته مع قيد معلوما كان ذاته
من حيث هي معلومة لان تصور المقيد يستلزم تصور المطلق
قوله وامتناع ترك الاغماض الخ لان الاغماض بارادته يصح لم
تركه وان لم يتركه البتة لعلمه بضرره قوله فما ظنك بمن يكون
علمه عين ذاته ظاهر هذه العبارة دال على انه اذا كان العالم الذي
علمه غير ذاته لا يمنع العلم بالضرر اختياره وهو مسلم نعم لو قيل
اذا كان العلم الذي هو غير الذات مانعا بما يوجب الضرر كان العلم
الذي هو عين الذات مانعا ايضا بطريق الاولى لصح فتامل ثم
لا يخفى ان قوله فما ظنك ظن بكون علمه عين ذاته موافق لقول الحكماء

لا المتكلمين لكن الدلايل المذكورة هي التي ذكرها المتكلمون
قوله لان المقتضي لقدرته هو الذات الخ ان اراد ان المقتضي
لقدرته على جميع الممكنات هو الذات فهو مصادرة لانه
عين المدعى وايضا لو سلم فهذا كاف في المطلوب ولا حاجة
الى المقدمة الاخرى وان اراد ان ذاته مقتضية لقدرته على
بعضها فلا يتم المطلوب والجواب ان المراد ان ذاته تعالى
مقتضية للقدرة على جميع ما يصح ان يكون مقدورا فتعبير
حاصل الدليل ان كل ممكن يصح ان يكون مقدورا وكلما يصح
ان يكون مقدورا فهو تعالى قادر عليه انتج ان كل ممكن فهو
تعالى قادر عليه فتامل قوله ولا بد للممكن من الانتهاء الى
الواجب لا يلزم من انتهاء السلسلة الى الواجب وكونه فاعلا
مختارا ان يكون قادرا على كل ممكن اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان تنتهي سلسلة الممكنات الى الممكنات لكن يكون قادرا على
المعلول الاول فقط او على مقدورات اخرى ولا يكون قادرا
على بعض الممكنات بل القادر على ذلك البعض بعض اخر من
الممكنات لا بد لنفيه من دليل قوله وكونه فعلا له يثبت
لشمول القدرة لك ان تقول كونه فعلا له يثبت بان يبين

ان كل ما وقع فوقوعه بقدرة الله تعالى اذ لا يكفي فيما ذكر مجرد
كونه تعالى قادرا على الممكنات اذ من الجائز بحسب الاحتمال
العقلي ان يكون قادرا على اي ممكن لكن يكون وقوع بعض الممكنات
بسبب الغير وعلى هذا يجوز ان يكون المعجزة من الغير فعلى
المصنف ان يبين ان كل ما وقع في العالم فهو بقدرة الله تعالى
ويمكن ان يقال ان كونه قادرا على كل ممكن مستلزم ان لا يكون
غيره قادرا على ممكن اصلا لبرهان التمانع اذ لو فرض ارادة كل
من القادرين وجود مقدور معين بينهما فاما ان يوجد
بكل من القدرتين او بواحد منهما والاول مح للزوم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد والثاني محال ايضا
للزوم عجز الذي لم يقع بقدرته الممكن المفروض والعجز مناف
للقدرة فلزم ان لا يكون ما فرضناه قادرا قادرا ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون كل منهما قادرا لكن وجود الفعل
المعين من احدهما بشرط عدم ارادة القادر الاخر مثلا فرضنا
ان الواجب والممكن كلا منهما قادر على ايجاد شي معين
لكن وجوده بقدرة الممكن مشروط بعدم تعلق قدرة الواجب
به لا يمكن ان يقع لان قدرته اقوى من قدرة الممكن فما دام ان

ان يتعلق قدرة الواجب به لا يمكن ان يقع تعلق قدرة الممكن
به لان الضعيف يعجز عن معارضة القوي **قوله** فلا بد من تخصيص
الخ فيه انه كما ان نسبة القدرة الى الطرفين على السوية فنسبة
الارادة ايضا كذلك فلا يمكن تخصيص الارادة لاحدهما وان امكن
فلم لا يجوز تخصيص القدرة له وانما قلنا ان نسبة الارادة الى
الطرفين على السوية لانه يجوز تعلقها بكل منهما ووقوعه بذلك
التعلق واما ما قيل من ان الارادة تتعلق لذات باحد الطرفين
لا بكل من الطرفين غير محصل لانه ان اراد كما ذكر ان الارادة
تقتضي في ذاتها ان يتعلق بواحد معين فلا يمكن ان يتعلق بالطرف
الاخر ولزم ايضا دوام ما تعلق به الارادة ازلا وابدا وليس كذلك
اذ لزم من ارادة الحوادث قدمها وان اراد انها تعلقت باحد
الطرفين مبهما بعض الاحيان من غير تخصيص من خارج لزم
ما ذكرنا من التخصيص في العالم فوقوعه بقدرته تعالى فان
تدبر وايضا لا يلزم من كونه تعالى فاعلا بالاختيار ان يكون كل شي
باختيار **قوله** والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة
الخ فيه نظر فان مراد المعتزلة من الامر هو حقيقته التي هي
الطلب القائم بذات الطالب لا صيغة الامر ولا يخفى ان في الصورة

المذكورة لا يكون الطلب النفسي حاصلا وانما حصل مجرد صيغة
الامر من السيد لان السيد يطلب عدم فعل العبد وهذا
الدليل مذكور في المواقف وغيره فيرد هذا الاعتراض عليهم
اذ قد يتضمن مصالح فيه انه اذا كان في خلق الكفر والمعاصي
مصالح وخلقها والمصالح المرتبة عليها لا تحصل الا مع اتصاف
العبد بها فيكون الاتصاف ايضا متضمنا المصالح ايضا فيجب
ان يكون الاتصاف بها كخلقها **قوله** لا حسن ولا قبح عقليين
عندنا الخ لم يذكر في الكتب هذا الكلام في المقام ولا يظهر في
هذا المقام فان كلام المعتزلة ان الكفر ان كان مرادا لوجب
الرضاء به لكنه ليس كذلك لان الرضاء بالكفر كفر فالذي يتجه
على هذا الدليل يمنع ان الرضاء بما يريده الله تعالى واجب
ثم ان الحسن والقبح العقليان المنفيان عندنا هما ترتب
الثواب والعقاب واما كون العقل حسنا بمعنى كونه كمالا او
كونه قبيحا بمعنى كونه نقصا فهو ما يحكم العقل به كما هو مصرح
به في الكتب وادعى المعتزلة ان الكفر قبيح بهذا المعنى وكذا الرضاء
به كما ذكره من نفي الحسن والقبح العقليين بالمعنى الذي ذكرناه
اولا لا يرد زعمهم واما قوله يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد

فلا

فلا يرد زعم المعتزلة اذ زعمهم انه تعالى لا يشاء الكفر والمعاصي
ولا يريدهما **قوله** ولا شك انه لو علم الكفار الخ فيه ان على
العبد ان يقبل امر السيد سواء كان رضي به في الواقع او لا
فبقي العذر للسيد ولا يضره رضاه بعدم امتثال العبد
نعم لو علم العبد ان السيد لا يرضى بالفعل ولا يريد الامتثال
فيبعد ان تجعل موافقة امر السيد طاعة ومخالفته معصية
وح نقول الطاعة موافقة الامر ما لم يعلم في حال العزم
على الفعل قبل حصوله ان الآمر يريد خلافه ولا يخفى ان العبد
لا يعلم ما اراده الرب تعالى منه الا بعد صدور الفعل منه وح
لم يتحقق ان مخالفة العبد لامر الله تعالى مع عدم ارادته تعالى
ليس بطاعة لما ذكرنا ولا يلزم المحذور المذكور الذي يجي في
صورة مخالفة العبد او السيد مع علمه برضى السيد بمخالفته
قوله ويمكن ان يقال الخ فايدة هذا الكلام ان للامر معنيين
الامر التكويني الذي هو الارادة والامر التدويني الذي ورد
في الشريعة على المكلفين والمعتزلة اشتبه عليهم فتخيلوا
الارادة هي الامر بالمعنى الثاني ولذا يقولون تارة ان الشرور
والمعاصي ليست بمامورة فلا تكون مرادة وتارة اخرى

ان الطاعة تحصيل مراد المطاع والحال ان الطاعة تحصيل مامورہ
الند وبين قوله لانه خلاف النصوص وان قيل النصوص
المذكورة على ما ذكره فى شرح المواقف ان الانبياء عليهم
الصلاة والسلام يقولون انه تعالى امر بكذا وامر بكذا ولا يخفى
ان هذه النصوص لم يدل على ثبوت صفة قائمة به تعالى اذ
يحتمل ان يكون الامور المذكورة الفاظا صادرة عنه تعالى
قلنا صدور الفاظ الامر والنهى يوجب قيام طلب قائم
بذات الطلب اذا كان عن حقيقة وهذا الطلب هو صفة
الكلام بقى الاشكال فى الاخبار فانه لا يظهر انها توجب
صفة قائمة بالمخبر عن العلم بما اخبر به لكن الكلام عندهم
غير العلم وسيجئ هذا الكلام فى الموضع الذى سيحقق الشارح
العلامة رحمه الله تعالى الكلام فيه قوله صفة زايدة على
العلم والارادة قال صاحب المواقف ذهب الحكماء الى
ان حياته تعالى عبارة عن كونه تعالى يصح ان يعلم ويقدر وقال
الجمهور منا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم و
القدرة ولا يخفى ان قول الشارح العلامة رحمه الله اولا ان
الحيوة عندنا صحة صفة العلم والارادة لا يوافق قول الاشاعرة

ثم ان قوله وهى عندنا الخ يخالف لما ذكر اولا قوله للدلايل
السمعية فقد ورد فى الايات والاحاديث انه تعالى سميع
بصير ولا باعث على التاويل فيحمل على المعنى الحقيقى ونحن
وان لم نقدر على تعريف حقيقتهما تبين الصفتين لله تعالى
لكن معرفتها اجمالا ان الله تعالى ادرك المسموعات والمبصرات
نحو ادراك اظهر من ادراكهما بطريق العلم الذى هو الصفة
الازلية كمن علم زيدا بحقيقته او بصفته ثم راه فانه يحصل
فى هذه الحالة ادراك لم يكن قبل وان علمه وهكذا فى السمع فالسمع
والبصر صفتان توجبان ادراك المبصر والمسموع هذا
النحو من الادراك الظاهر الذى بالالتين وهو غير العلم وههنا
كلام لا يليق بهذا المختصر قوله فلا شبه له ظاهر العبارة ان
نفى الشبه والند والمثل والشريك متفرع على نفى النقص
فيعلم منه ان وجود المثل والند نقص لكن الشارح العلامة
نقل عن بعض المصنفين ان انفراد الواجب اولى بالنسبة اليه
من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون فى اعلى مراتب
الكمال فلا يكون له مشارك ثم قال وانت انه كلام خطابى
بل شعرى قوله الند المخالف فى القوة المراد من المخالف ان يكون

فعله مخالفا لفعل اخر ومنافرا له قال صاحب الكشاف
فى الند لا يقال الا للمخالف المنادى اى المعادى وعلى هذا للمثل
لا حاجة الى قوله فى القوة الا اذ يراد بالمخالف فى القوة قوة المخالفة
قوله وان كان من لوازم الماهية مع الخصوصية الخ يتجه
عليه انه لا يلزم ترك الواجب لم لا يجوز ان يكون الماهية لا تقتضى
ح ذاتها وجوبا ولا امكانا وانما المقتضى لذات بشرط
انضمام الخصوصية مع كون الخصوصية خارجة فلا يلزم
التركيب نعم لقائل ان يقول المقتضى لتلك الخصوصية
المقتضية للوجوب فان كان نفس الماهية لزم ان لا تستقل
تلك الخصوصية فلا يكون للواجب مثل وان كان شيئا اخر
لزم ان يكون وجوب الماهية من غيرها فيلزم ان يكون وجود
الواجب من غيره لان الشى ما لم يجب لم يوجد تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا **قوله** واما الثانى والثالث الخ توضيحه
ان معلول مجموع الواجبين لا يكون الا معلولا لهما احدهما اذ
على التقدير الثانى وهو ان يكون الفاعل للمجموع احد الجزئين يكون
هذا الجزء فاعلا للجزء الاخر فلا يكون الجزء الاخر واجبا وعلى
التقدير الثالث وهو ان يكون الفاعل شيئا اخر خارجا يجب

ان يكون هذا اليس فاعلا لاحد الجزئين اذ لو لم فاعلا لشىء
منهما لا يبقى لفاعليته للمجموع معنى اذ لو كان كل جزء حاصلا
من غير ان يكون للشىء الخارج مدخل فيه لكان المجموع ايضا
كذلك اذ المجموع عين الاجزاء واذا كان احد الجزئين معلولا
للامر الخارج لم يكن واجبا وهو خلاف المفروض **قوله**
فتامل يمكن ان يكون اشارة الى منع انه لو تعدد الواجب
لكان مجموعهما ممكنا لان المجموع عين الجزئين والجزءان
واجبان **قوله** فى بيانه هو ممكن لاحتياجه الى الجزء قلنا ان
اراد باحتياجه فى نفس الحقيقة اليه فمسلم لكن لا ينافى الوجوب
اذ الواجب ما لا يحتاج فى وجوده الى الغير ولقائل ان يقول
وجود المجموع عبارة عن مجموع وجود الجزئين فلا يخفى ان هذا
المجموع محتاج الى جزئه الذى هو واحد من الوجودين فيصدق
ان المجموع محتاج فى وجوده الى الجزء فلا يكون واجبا اذ الوجوب
ما لا يحتاج فى وجوده الى غيره ويمكن ان يكون وجهه ان
يقال لا نم ان المجموع من حيث هو موجود حتى يكون له علة مجموع
ويجىء الترديد المذكور وههنا ابحاث فليتامل **قوله**
وفى مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا ينصور

الزيادة والنقصان في شيء منهما هذه المقدمة لا تخلو عن خفاء
اذ لقائل ان يقول جاز توجه شخص الى شيء والتفاته اليه مختلفا
بالشدة والضعف اذ يجوز ان يكون توجهه اليه والتفاته
نحو ضعيفين في زمان ثم قويا فلم لا يجوز ان يكون تعلق
ارادته به مختلفا في الازمان فيكون ضعيفا في زمان وقويا
في اخر **قوله** فقد دل عليه الدلائل السمعية لح يمكن ان
يقال اذا ثبت حصرا لوجوب والخالقية في واحد ثبت
حصر المعبودية فيه اذ العقل السليم لا يجوز عبادة المخلوق
مع امكان عبادة الخالق فانه انتقال عن الامر الذي في غاية
الكمال الى ما هو ناقص جدا بالنسبة الى الاول وهذا يا باه
الفطرة السليمة **قوله** قال اتعبدون ما تنحتون الآية
فيه انه ردع عن عبادة الاصنام ولا يفهم منه الردع عن عبادة
الغير مطلقا ويمكن ان يقال ان في قوله تعالى والله خلقكم و
ما تعملون على ان علة العبادة الخلق ولا خالق الا الله فيفهم
منه ان العبادة لا تكون الا له تعالى والاوضح الاستدلال
بالآية الاخرى الدالة صريحا على النهي عن عبادة غير الله تعالى
مطلقا كما قال تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام ان

الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه **قوله** لكونهما من
خواص الجسم والجسمانيات يعني ان الحيز والامكان من خواص جزء
الجسم كالجسمانيات وما حل فيه او يكون جزؤه ممكن فيستحيل
كونه تعالى جسما او جسمانيا بالدليل الذي سيجيء وهو ان الجسم
مركب محتاج الى الجزء فلا يكون واجبا وفيه بحث سيجيء ايضا
في موضعه ان شاء الله تعالى **قوله** عن المكان والحيز اعلم ان
المكان هو الفراغ الموهوم والحيز هو الذي شغله الجسم وهو
مذهب المتكلمين او السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي وهو مذهب المشائين او البعد المجرد الذي
تداخله الجسم وهو مذهب افلاطون واما الحيز ففي عبارة
ابن سينا ما يدل صريحا بانه غير المكان لانه قال وكل جسم فله
حيز اما مكان واما وضع ترتيب وهذا لان مذهبه ان المكان
هو السطح المذكور فلا يمكن ان يكون لكل جسم مكان والا لزم
وجود الاجسام الغير المتناهية لكن لا بد لكل جسم من حيز
فيجب ان يكون الحيز اعم من المكان واما المتكلمون فلا ضرورة
داعية لهم الى الفرق فلهذا لم يفرقوا بين المتحيز والممكن
بالعموم والخصوص بل حكموا بان كل متحيز ممكن **قوله** ولا بطريق

حلول الصفة في الموصوف لك ان تقول للحلول قسم ثالث
اثبته الحكماء وهو حلول الصورة في الهيولى وليس هذا الحال
محتاجا في الوجود الى المحل عندهم بل الامر بالعكس اذ هم يقولون
الصورة علة الهيولى انما احتياج الصورة اليه لا في الاحتياج
بل في صفة من الصفات كالحلول وح فلقائل ان يقول الاحتياج
المنافي للوجوب هو الاحتياج في الوجود وغيره من الصفات
فان بعض صفاته وهو الصفات الاضافية محتاج الى الغير
ولابد ان يدعى ان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن المحل
بحكم بداهة الفطرة السليمة قوله لجبريل بصورة دحية
الكلبي تخصيص صورته بصورة دحية ما استفيد من كلام
الشيخ الكامل صاحب الفتوحات حيث قال لم يزل جبريل
ينزل على النبي عليهما السلام في صورة دحية وكان اجمل اهل
زمانه فيقال له بلسان الحال يا محمد ما بيني وبينك الا صورة
الحسن والجمال فان جبريل كان بينه وبين الله تعالى وكان
من حال دحية انه لما ورد الى المدينة وخرج اليه الناس رجالا
ونساء فما رات حامل الا القت ما في بطنها لما ادركت في نفسها
من حسن صورته قوله وانت تعلم ان الظهور غير الحلول

ظهور شيء بصفة جسماني ليست صورته حقيقة يكون
بطريقين احدهما ان يظهر في نظر الشخص تلك الصورة الجسمانية
وان كان ذلك الشيء منفصلا خارجا عنه غير متصل بها
وهذا يمكن ان يكون للمجرد والجسم فظهور جبريل بصورة
دحية صحيح بهذا الطريق على مذهب الحكماء القائلين
بانه مجرد وعلى مذهب المتكلمين القائلين بانه جسم لطيف
والثاني ان يخلع ذلك الشيء صورته التي هو عليها حقيقة
ويلبس صورة اخرى بان يعرض كل من تلك الصورتين لجسم
ذلك الشيء فان الجسم اللطيف يتشكل باشكال مختلفة مع بقاء
تشخصه بعينه كما في قطع من الماء فانه يتشكل باشكال مختلفة
باختلاف اشكال الظروف وهذا مختص بطريق المتكلمين قوله
بان يتصف دائما الخ فان قيل وان اتصف دائما بصفة كمال
يكون زوال الصفة السابقة التي هي كمال فلابد ان يكون
موجبا للنقص اذ كون الصفة الحالية كمالا لا يستلزم ان لا يكون
زوال الصفة الماضية موجبا للنقص قلت لم لا يجوز ان يكون
كمالية كل صفة مشروطا بزمان بان يكون كمالية هذه الصفة
لا يكون الا في زمان معين فاذا انقضى ذلك الزمان وحصل

زمان اخر لا تكون تلك الصفة كمالا بل زوالها وحصول صفة اخرى
يكون كمالا **قوله** فالوجه فى ابطال هذا الاحتمال الخ لك ان تقول
لم لا يجوز ان تكون الذات مقتضية لوجود صفة من الازل الى
زمان معين فاذا انتهت الى ذلك الزمان صار معدوما لعدم
لعلته الذى هو اقتضاء الذات فان قيل الانتهاء الى الزمان
المذكور حادث فيفتقر الى علة حادثة وتسلسل قلنا الالزام
مشترك لان الانتهاء الى الزمان متحقق فى نفس الامر مع ان
لقائل ان يقول لا نم ان الانتهاء المذكور حادث اذ الحادث
ما يصير موجودا بعدما كان معدوما وليس الانتهاء الى الزمان
المذكور ولا الزمان نفسه موجودا بل هما امران اعتباريان
عند المحققين فتامل **قوله** فان مثل ايجاد العالم وخالقه
زيد ليس نقصا الخ فيه خفاء اذ ايجاد العالم ونشر الفيض
والرحمة العامة على المخلوقات واظهار الصفات الكمالية
ولا يخفى ان نشر الفيض والرحمة جود وكمال فكيف مثل هذا
الجود الذى عم ساير المخلوقات وقوله بل قد عى ان الخلو عنهما
فى الازل كمال الخ لا يدفع ما ذكرنا اذ ازليته وان لم يكن كمالا
لكن الخلو عنهما فى الازمنة التى قبل حصولهما يكون نقصا

ولا تجرى العلة المذكورة فى نفى ازليتهما ويمكن ان يقال لم لا
يجوز ان يكون ايجاد العالم فى الزمان الذى وقع ايجاده فيه
كمالا ولا يكون وجوده قبل ذلك لا يكون كذلك وان خفى علينا وجهه
اذ لا يلزم عدم ظهور شئ عدمه مطلقا **قوله** ليس بشئ
لان ازلية الامكان ان يكون الشئ فى الازل متصفا بانه يمكن
وجوده فى زمان من الازمنة وهذا لا يستلزم امكان الازلية
التى هى وجوده فى الازل **قوله** واما السلوب مما كان مثل سلب
الجسمية الخ فاما ما هو ليس مثل سلب الجسمية فلا بد
ان يكون سلب الصفة الاضافية فهو فى حكمها من عدم كونه
نقصا مثل اتصافه تعالى بسلب حادث كسلب خالقيته
لزيد اذ يجوز ان لا يكون بقاء وجوده فى ذلك الزمان كمالا
لان المتجددين الخ ان قيل صيرورة الشئ بنفسه شيئا اخر
من غير زوال شئ وهو المعنى الاول مستلزم لبقاء المتجددين
كلاهما فلا يحتمل الاحتمالين الاخرين قلنا المعنى الاول هو ان
يصير شئ شيئا اخر من غير زوال شئ عنه وهذا يحتمل و
ان يزول الاول نفسه وان يبقى فلذا اجرى الاحتمالات الثلثة
نعم يرد ان المدعى بديهى لا يحتاج الى الدليل المذكور والظ

انه بديهى والمذكور فى صورة الدليل تنبيه **قوله** لان احدهما
ان لم يكن حالاً فى الاخر الخ يلزم ان لا يتحقق من بدن الانسان
والنفس المجرد حقيقة واحدة من الحقيقة الانسانية الا
ان يلتزم ويقال ان الحقيقة الانسانية عند من قال بتجرد النفس
هى النفس الناطقة **قوله** لاستغناء الواجب وامتناع حلوله
المستغنى فيه ما مر من ان الواجب ما لا يحتاج فى وجوده الى
الغير واما الاحتياج فى صفة من الصفات الاعتبارية
كالحلول فلقائل ان يقول الوجوب لا يستلزم نفيه الا ان يدعى
البداهة فى هذه الدعوى وقد مر **قوله** لان الجسم مركب فيحتاج
الخ فيه ان هذا انما يستقيم على مذهب المشائين الذين يقولون
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وعلى مذهب المتكلمين
الذين يقولون بانه مركب من الجواهر المفردة واما على مذهب
الاشراقيين القائلين بان الجسم هو الجوهر المتصل الواحد
وليس فيه تركيب لا من الهيولى والصورة ولا من اجزاء لا
تتجزى فلا يلزم الجزء فكيف يلزم الاحتياج اليه ويمكن دفعه
بطريق اخر وهو ان يقال هذا الجوهر المتصل الممتد لا بد ان
يكون قابلا للنسبة فاذا قسم لزم زوال المتصل وهو مناف للقسمة

للوجود

للوجوب فان قيل لم لا يجوز ان يمتنع انقسامه بالفعل وان
انقسم بالوهم او بالفرض لانا نقول قبول القسمة الوهمية
كان الفرض لانا نقول اذا انقسم فى الوهم فاحد الجزئين
ان كان حقيقة واجبة وجب وجودها بالفعل فى الخارج
فكيف يكون بالقوة وان كانت حقيقة ممكنة فهو ايضا
محال لان الحدس الصايب يحكم بان كل متصل واحد لا بد
ان يكون كل جزء مفروض فيه يكون حقيقته حقيقة الكل
والا لم يحصل الاتصال الواحد لكن حقيقة الكل واجبة فحقيقة
الجزء ايضا واجبة فتامل تعرف **قوله** بخلاف المصرحين
بالجسمية هذا صريح فى تكفير المصرحين بالجسمية و
هذا خلاف ما فى المواقف فانه نقل الوجوه التى ذكرتها المجسمة
ورد جميعها **قوله** ولا يخفى ان ليس فى هذا القدر دلالة
اصلا اذ لا يلزم كونه تعالى فى جهة الفوق بل لعل تخصيص
جهة الفوق به لمناسبة بين الفوقية المكانية التى هى
لجهة الفوقية وبين الفوقية الشريفية التى هى كونه
اشرف واعلى من كل شىء **قوله** وصرح بكونه جهة الله
يمكن ان يكون منشاء شبهة هذا القائل الامر العقلى

والامر النقلى اما الاول فلانه يحصل فى الوهم من توجه
الشخص الى جهة من الجهات ودعائه وطلبه من الله تعالى
شيئا ان يكون الله تعالى فى تلك الجهة كما هو المعتاد من ان
من طلب شيئا من شخص يتوجه الى جهة هو واما الثانى
فمثل قوله تعالى اينما تكونوا فثم وجه الله **قوله** كما ذكره علماء
العربية فى مثل قوله تعالى الصبى يقاوم الاسد لا انشاء التعجب
الخ فالمثال الاول يحتمل تعجيب مقاوم الصبى الاسد وليس
الغرض الاخبار عن التعجب بل المحتمل انشاء ذلك والمثال الثانى
معناه التحزن لوضعى انثى اذ ليس الغرض من الاول الاخبار
بمقاومة الصبى الاسد اذ الكلام فى من يرى تلك المقاومة
فيقول لمن يراها ايضا وليس الغرض من الثانى الاخبار بوضع
الانثى لان الرب عالم به فان قيل الرب تعالى عالم بالتحزن
الحاصل لام مريم بوضعها فما فايدة هذا القول قلنا لعل
مرادها من اظهار الحزن طلب فضل الله تعالى جبر الفوت
مطلوبه من جعل ولده محررا او اظهار رجاء ان يقبل
الله نذرها فى حق مريم بان يجعل التحرير وسدانة بيت المقدس
وقد قبلها كما قال تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وعلى

هذا

هذا فالمراد من ايات الوعيد كقوله تعالى ومن يعمل سوء
يجز به انشاء التهديد لمن انشاؤها الجزاء بالسوء وسيجى انه
يمكن حمل ايات الوعيد على ان فاعل الاثم يستحق جهنم لا
انه يدخل فيها بالفعل كما قال بعضهم فى تفسير قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لكن لا يلزم
ان يدخل فيها ولا ان يخلد **قوله** وهو هى المشاهدة انما
يحصل بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع او الانطباع
فيه نظر اذ مذهب اكابر المحققين ان الرؤية ليس بواحد
من الطريقين بل ابصار المرئى بحضور ذاته فى مقابل البصر
والكتب مشحونة بالشبه الواردة على كلا مذهبى اصحاب
الانطباع وخروج الشعاع ولا يليق ايرادها بهذا الموضع
ومن صرح برد المذهبين المذكورين صاحب الاشراق
وجزم بان الابصار انما تكون باضافة اشراقية بين الرائى
والمرئى وليس الرؤية بانطباع صورة المرئى فى الحدقة
ولا بخروج مخروط الشعاع كما ذهب اليه اصحاب المذهبين
قوله اذ فى قدرة الله تعالى الخ يرد انه كما ان المذكور فى
قدرته تعالى ففى قدرته ايضا ان يرى الشئ بالبصر من

غير حاجة الى فتحه لكن اول كلامه رحمه الله دال على ان
الادراك البصري لا يحصل بدون فتح البصر فالاولى ان
يقال ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ من
جنس ما يحصل بفتح البصر وهو انما يحصل في الدنيا بشروط
منها فتح البصر وانما كان اولى لان عبارته رحمه الله دلت
على ان الابصار هو ما يكون بفتح البصر ويؤيد ما ذكرنا ما
سيجيء من انه يجوز الابصار بدون الشرايط المذكورة في هذه
النشاة قوله كاعمى الصين يرى بقة اندلس والصين بلاد
في اقصى المشرق والاندلس في اقصى المغرب قوله اذ الغرض
من النبوة هداية الخلق الى العقايد الحقة لك ان تقول الهداية
الى العقايد الحقة لا يستلزم عدم الجهل المذكور اذ يجوز ان
يهدى الى ما علم من العقايد الحقة وهي التي العلم بها ضروري
واما ما لم يعلم فيسكت عنه ويتوقف فيه الى ان يعلم ثم انه
لم لا يجوز ان لا يعلم بعض صفات الواجب ثم يظهر له ولعل طلب
الروية من هذا القبيل والاولى ان يقال هذا مع للقول بطلب
موسى عليه السلام ما لا يجوز على الله تعالى فان مثله خذل
او خسارة لا ينبغي للعاقل فضلا عن نبي من الانبياء فضلا عن

موسى

موسى الكليم والحاصل انه وان جوز جهل نبي من الانبياء
عليهم السلام بشيء من صفات الله تعالى لكن لا يجوز طلبه
من الله تعالى ما لا يجوز عليه لما قلنا قوله وهو امر ممكن في
نفسه فيه ان استقراره في الجملة امر ممكن في نفسه واما استقراره
عند تجلي الرب سبحانه وتعالى له فلا يخلو عن خفاء والمراد بقوله
فان استقر مكانه انه ان استقر في مكان عند تجلي الرب له
بقرينة قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا قوله هو
المتعلق الاول للروية ليس المراد من المتعلق الاول للروية ما
يكون مرئيا اولا وبالذات اذ لا يخفى ان المرئي بالذات ليس الوجود
اذ هو امر عقلي اعتباري ليس بمحسوس وانما المحسوس هو
الموجود بل المراد منه ما يكون سببا مستلزما لصلاحية
الروية وح يرد انه اذا اريد بمتعلق الروية اولا ما ذكرناه فللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون هذا الامكان والحدوث اذ لا يلزم
المتعلق هو
من كونهما معدومين ان لا يكون علة الروية نعم يلزم كونهما
غير مرئيين ولا يخفى ان الوجود ايضا كذلك قوله والاولان
عدميان الخ ان اراد انهما معدومان في الخارج فمسلم لكن الوجود
ايضا كذلك وان اراد انهما عدميان بمعنى ان العدم جزء مفهومهما

فممنوع اذ الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم والامكان
استواء الطرفين وهما وجوديان ليس السلب جزء مفهومهما
وهذا التاويل في غاية البعد بل نقول لا وجه له اذا نظر الى
الدلايل التي ذكرت على هذا الدعوى قوله اقام هذا الدليل على
الزام المخالفين اي اقام هذا الدليل على امكان الروية الزاما
للمخالفين المنكرين للروية لانهم لما قالوا باشتراك الوجود
وثبت ان علة الروية الوجود وهو مشترك عندهم لزم عليهم
ان يسلموا امكان الروية فيكون هذا الدليل الزاميا لا برهانيا
قوله وقد ثبت رويته في الاخرة بالكتاب والسنة ان قيل
الدلايل الدالة على وقوع الروية في الاخرة دالة على جوازها
ايضا فلم ذكروا اولا الدليل على الجواز ثم على الوقوع ولم يقتصر على
ذكر الوقوع قلنا لان المخالفين خالفوا في الامرين اعني الجواز
والوقوع فالمناسب لدفعهم المبالغة بان يثبت اولا الجواز
ثم الوقوع ثم ان الدلايل الدالة على الجواز موءيدات لبيان الوقوع
ومقدمات له وايضا لما كان وقوع الروية امرا مستبعدا
في الخواطر غاية الاستبعاد بل بعضهم على الاستحالة ناسب ان
يستقل باثباته بالتدريج بان يبين امكانها اولا كما هو شان

المعلمين

المعلمين في تعليم صعاب الامور ومشكلاتها قوله هكذا قيل
وفيه تامل لعل وجهه انه لم لا يجوز ان يكون معناه انظروا
الينا بحذف الجار او ايصال الفعل بل نقول نقل العلامة التفتازاني
في حاشية الكشاف عن الاساس انه يجوز ان يقال نظرت اليه
ونظرته من غير تقدير الحرف وقد فسره به بعضهم فان نظر
الكامل الى الناقص مما يوجب تكميله واستفاضته من الكامل
وهذا امر مقرر عند ارباب القلوب واصحاب الغيوب
قوله لانه لو امتنعت الروية لم يكن فيه تمدح الخ فيه نظر لان
امتناع الروية دال على انه تعالى ليس من جنس العالمين بل هو
حقيقة اخرى مخالفة لهما غاية المخالفة ولما كان تعالى متفردا
بهذه الصفة مع اشتراك جميع الممكنات في صحة الروية صار
هذا دليلا على انه ليس ممكنا من الممكنات بل واجب وجوده
تعالى قوله وكلما كان مراده لا يقال قوله وما لم يشا لم يكن
ليس كليا صريحا اذ ليس فيه سور الكلية فلا ينعكس بعكس
النقيض الى كلما كان فهو مراده لانا نقول لفظ ما وضع للعموم
كما هو مذكور في موضعه فالاصل ان يبنى على وضعه ولا يعدل
عنه اذ لا باعث عليه قوله وهذا كالمستغنى عنه اذ علم سابقا

واما ما سبق ان الكل بخلقه تعالى فلما سبق من انه لا خالق سواه
واما انه بارادته تعالى فلما مر من انه تعالى مريد للكاينات قوله
هذا ايضا معلوم مما سبق اما عدم احتياجه فى الذات فظ لانه
ينافى الوجوب واما عدم احتياجه فى الصفات اى صفاته
الحقيقية فلانه قد مر ان الواجب تعالى منزه عن جميع صفات
النقص ولا يخفى ان الاحتياج الى الغير نقص قوله فانه قد مر
لا يخفى ان هذا دليل على ان الكفر والمعاصى بخلقه وارادته
ولعل تاخيره هذا سهو عن الناسخ قوله هذا ايضا قد مر اى
فى الشرح قوله لقوله تعالى له الحكم لا يقال لا يلزم مما ذكر الا
ان له الحكم فى الجملة ولا يلزم الاختصاص لانا نقول هذا مردود
من وجهين احدهما ان تقديم الخبر وهو الجار والمجرور يفيد
الاختصاص كما تقرر فى المعانى الثانى انه يفيد ان له تعالى الحكم
وتخصيص بعض الاحكام دون بعض ترجيح من غير مرجح
فيجب حمله على جميع الاحكام فيكون اللام للاستغراق فتامل
قوله مثل قوله ان علينا حسابهم كون ظاهره دالا على جواز
الترك ح بل لا يبعد ان يدعى خلافه قوله اى حرمت الظلم على
نفسى يدل على انه ممكن صدور الظلم لكنه تعالى قرر على نفسه

عدم وقوعه اذ لو لم يمكن لم يكن لحرمت معنى قوله والاول
بطل لانه تعالى المالك على الاطلاق لقائل ان يقول انه تعالى
يعلم فى الازل وجود كل حادث فى وقت معين فبقاه لو لم يوجد
كل حادث فى وقته لزم انقلاب العلم جهلا تعالى عن ذلك
اذ هو صفة يستحق الذم ويقال ان ترك ايجاده مخل بالحكمة
لان الحكمة تستلزم ان تكون الافعال على ما ينبغى لكن ترك
المعلوم حتى يصير العلم جهلا ليس كذلك واما كونه تعالى
المالك على الاطلاق ويتصرف فى ملكه كيف يشاء فلا ينافى
ما ذكرنا لانا المالك على الاطلاق من لا مالك غيره تعالى
والامر كذلك وان وجب ايجاد كل حادث فى وقته وكذا قوله
وله التصرف فى ملكه كيف يشاء اذ لا يلزم منه ان يشاء
ما هو خلاف علمه بل يشاء الاشياء ويريدها على وفق
ما سبق عليه العلم الازلى واما قوله على ان الزام رعاية
الحكمة والمصلحة لا تجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل ففيه
انا الله تعالى الحكيم الكامل غاية الكمال وصدور الفعل
الخالى عن الحكمة مطلقا نقص تجب نزهه تعالى منه كما مضى
وعدم كونه تعالى مسؤلا عبارة عن ان ليس لاحد ان يسال

الله تعالى عن حكمته ولا اعتراض عليه وهو لاينافى ماذكرنا
فكذا قوله وكذا الثالث الخ لانا نختار الشق الاول من الترديد
المذكور وهو انه يمتنع صدور خلافه عنه تعالى ولا نم انه ينافى جواز
الترك لان معنى جواز الترك انه جايز بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن ان الله تعالى قدر على نفسه ان يفعله ولا يتركه لكن
امتناع الترك بالنظر الى التقدير المذكور وان اريد بجواز الترك
الواقع فى التعريف جواز الترك فى نفس الامر فنقول هذا لا
يجتمع مع تقدير الله تعالى على نفسه وفى هذا الموضع زيادة
بسط ذكرناه فى الحواشى التى كتبناها على شرح المواقف
فليطلب منها **قوله** ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الخ
لعل مرادهم من الاصلح فى الحكمة والتدبير ان يكون ايقاع
الشئ بطريق كان التدبير فيه اقوى والحكمة فيه ابين
قوله والقبح العقلى منتف لا يخفى ان انتفاء القبح العقلى
هو ان حكم العقل بترتب العقاب على شئ فى الاخرة و
اما القبح العقلى بمعنى حكم العقل السليم بقبح شئ وعدم
ملايمته فغير منتف الا ان يدعى ان القبح العقلى بهذا المعنى
ايضا منتف فى حقه تعالى والاولى ان يقال فى ابطال الدليل
المذكور انه لا يتصور الظلم فى حقه تعالى لانه مالك الامور
جميعها فى الدنيا والاخرة وتصرف المالك الحقيقى فى ملكه
كيف يشاء لا يكون ظلما واما اتصاف العباد بالظلم فلكونهم
ليسوا بمالك لشئ فى الحقيقة **قوله** كيف وهما من الممكنات
الخ فيه انه استدلال بالامكان على نفى الاستحالة ومن زعم انه
محال فهو ينفى الامكان فنفى الاستحالة واثبات الامكان فى
مرتبة واحدة فالاستدلال باحدهما على الاخر لا يجدى **قوله**
وان الغرض منها الخ واذا كان كذلك اى كانت انشاء لم يتصف
بالكذب لانه من صفات الاخبار **قوله** بل الوجوب والحرمة
الخ لعل غرضهم من وجوب العقاب امتناع عدم صدوره
وهذا اعم من ان يكون مع القدرة اولا والجواب انهم لا يقولون
بالايجاب الذاتى بل يقولون كلما صدر عن الله فهو بالقدرة
قوله فيشكل التفصى عن لزوم التبدل لا يقال يمكن التفصى
بان يقال المراد من القول ما فى علم الله من عدم تبدل القول
لديه تعالى عدم تغير ما فى علمه المحيط بالكاينات لكن التفصى
بهذا الطريق لايخ عن اشكال لان حمله على المعنى المذكور بعيد لانا
نقول الايات الوعيدية لابد ان يكون لها معنى فان كان معناها

ما هو الظ منها لزم تبدل ما في العلم وهو مح والا فلا بد ان يكون
معناها واحدا مما ذكره الشارح رحمه الله اذ لا يظهر معنى اخر
ومن ادعى المعنى الاخر فعليه البيان **قوله** لان الحسن و القبح
العقليين منتفيان فيه اذ الحسن والقبح العقليين
المنتفيين ما حكم العقل بترتب الثواب و ترتب العقاب
واما الحسن والقبح العقليان يعني ان العقل السليم يستحسنه
ويستقبحه فان اراد بقوله منتفيان انهما ينتفيان عن فعل
الواجب تعالى نعم القبح العقلي منتف ولكن جعله دليلا
لنفي صدور الشيء منه في حكم المصادرة على المط لان عدم صدور
القبح منه تعالى وان لا يتصف فعله بالقبيح في مرتبة واحدة
من الظهور والخفاء **قوله** والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء
ان يشكل بشيء ان اريد باستحالة انفعاله تعالى عن شيء استحالة
انفعاله عن امر موجود بحيث يكون ذلك الانفعال موجبا
لوجود صفة فيه تعالى او زوالها عنه تعالى فهو مسلم
ولكن كون فعله تعالى معللا بالغرض لا يستلزم ذلك وان
اريد انه لا يحصل له تعالى بسبب تغير الغير لا من حيث صفاته
الحقيقية ولا صفاته الاضافية فهو مم لم لا يجوز ان يكون

غرضه

غرضه من الفعل الوصف الاضافي الحاصل له تعالى بسبب ايجاد
شيء **قوله** لزم كونه تعالى مستكملا بغيره لقائل ان يقول
ايجاد الخيرات ونشر الرحمة العامة لا شك انهما كمال فالمتصف
بهما كمال لم يكن له قبلهما فلزم ان يكون الموجد لها يستفيد
بايجادها كمالا ليس له قبل ذلك فلم لا يجوز ان يكون الغرض
من ايجادها الاتصاف بهذا الكمال وقد يقال الكمال هو
القدرة التامة من غير مانع على ايجاد الخيرات ونشر الرحمة
واما الايجاد بالفعل فليس بمجرده كمالا يدل لدلالته على القدرة
عليه وفيه ما فيه فان قيل الفعل هو ايجاد الخيرات وهو نفس
الكمال فلا يكون غرضا اذ الغرض من الشيء يجب ان يكون غيره
بل قد يكون الغرض من الشيء نفسه كما قالوا في العلوم الغير
الآلية ان الغير منها انفسها وقد تقرر في موضعه ويمكن
ان يقال ايضا ان الفعل الايجاد والغرض منه الاتصاف
اي الاتصاف بانه موجد والاتصاف بالايجاد غير الايجاد
فيكون الغرض من الفعل غير نفس الفعل **قوله** لاستواء
الافعال في ذاتها في نفسها لا يقتضي المدح والذم والثواب
والعقاب فيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان الافعال في انفسها

لا يقتضي المدح والذم فان العقول السليمة تمدح من يصلي
ويصوم ويزكي وبذم من ترك العبادة ولا يتصدق اصلا
واما ثانيا فلانا لا نم ان الافعال لا يقتضي الثواب والعقاب
وانما صارت كذلك بسبب الشارع لم لا يجوز ان تكون الصلاة
مقتضية للثواب غاية الامر ان لا يعلم كونها سببا له الا من
الشارع وهذا هو معنى كلام الشارح المص لانه قال ليس للعقل
حكم في حسن الاشياء وقبحها ومعناه بحسب الظاهر انه لا يستقل
بذلك الحكم واما ان الافعال ليس لها حسن ولا قبح في انفسها
فليس معنى كلام المص والجواب عن الاول ان المراد من المدح والذم
المدح والذم بالحكم بترتب الثواب والعقاب وهذا
لا يستقل به العقل فتامل **قوله** ان العبد غير مستقل بايجاد
فعله الخ يظهر من عدم استقلال الفعل بايجاده عدم استقلاله
بالحكم بحسنه وقبحه اى بترتب الثواب والعقاب والاولى
ان يستدل عليه بانه من الضروريات ان العقل لا يستقل
بترتب الثواب في الاخرة على بعض الافعال وترتب العقاب
على بعض آخر **قوله** لان النهاية من خواص المقادير لك ان
تقول لم لا يجوز ان يكون ما لا مقدار له كالجزء الذي لا يتجزى

له نهاية والجواب انه لو كان له نهاية لكان اذا وقع بين
جزئين اخرين فلا بد ان يماس كل واحد منهما بنهاية مما
قام به نهاية واحدة منهما اما ان يكون عين ما قام به النهاية
الاخرى فيكون محلا لنهايتين واحد او يلزم منه ان يكون
ما يماس احدى النهايتين يماس النهاية الاخرى وفيه
نظر لان الخط مثلا امر واحد لا جزء له بالفعل وله نهايتان
نقطتان يقومان بمحل واحد هو الخط ولا يلزم ان يكون
ما يماس احدهما مماثلا للاخرى لا يقال ان وجود الخط
والنهاية القائمة مذهب الفلاسفة وهو باطل عند
المتكلمين النافين للمقادير والنهايات لانا نقول يلزم
على مذهب المتكلمين ان يكون للجزء الذي لا يتجزى طرفان
لان الجزء الذي بين الجزئين يماس كلا من الطرفين فاما ان
يماسه ببعض منه فلزم انقسام الجزء الوسط وهو محال واما
ان يماسه بطرفه فيلزم ان يكون للوسط نهايتان كل من الجزئين
اللذين في طرفيه بواحد منهما اى بواحد من تينك النهايتين
فتامل والحق ان الاحتمال المذكور لا يضر بالمدعى المذكور
وهو عدم كون الواجب تعالى محدودا الا ان كونه تعالى جزءا

لايتحرى ممتنع ببديهة العقل قوله وهي اجسام قادرة على
التشكلات الخ في ورود ماذكر في الكتاب والسنة نظر
قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في نفي الذكورة
والانوثة عنهم بانه لم يقل به نقل ولا دل عليه عقل فعلم
انه ماورد فيهما ذكورتهم وانوثتهم فاما قال به جمهور
المسلمين كما في شرح المقاصد قوله كما ورد في الكتاب و
السنة الظ ماذكره من كون الملائكة اجساما لطيفة الخ
ورد في الكتاب والسنة وليس كذلك ولعل مراده ان
لوجود الملائكة معلوم منهما قوله وانت تعلم ان هذا
ينافي ظ ما قاله جبرئيل الخ اما قال ينافي ظ ما قاله جبرئيل
اذ يمكن ان يقال ان المراد من قوله بدونه القرب المكاني
المعرش الرحمن اوغيره قوله ومنعوا ان كل مؤلف الخ
فيه نظر لان صغرى هذا القياس على ما ذكره ان كلام الله
مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة الوجود فيكون كبرى
القياس وكل ما هو كذلك اي مركب من الحروف المتعاقبة
في الوجود حادث ولا يخفى ان هذه المقدمة لا يصح منعها
لان تعاقب اجزاء الشيء في الوجود مستلزم لحدوثه بالضرورة

الحق

الحق الكلام ان يمنع الصغرى وهو ان لا نسلم ان كلامه تعالى
مؤلف من حروف متعاقبة الخ قوله فما بالهم لم يقولوا
حق العبارة ان يقال فيلزم عليهم ان يقولوا بقدم الجلد
والكاتب بطريق الاولى قوله وقيل انهم الخ ان كان
مرجع الضمير في قوله انهم للحنابلة كما هو الظ ففيه نظر
لانهم لم يقولوا بالكلام النفسي بل مذهبهم كما نقل الشارح
رحمه الله ان كلام الله تعالى هو الالفاظ وان كان المرجع اهل
الملة فهو ايضا غير مسلم لان اهل الملة جميعهم لم يقولوا
بالكلام النفسي فان المعتزلة والحنابلة لم يقولوا والجواب
ان مراده ان بعض المتكلمين حاولوا تصحيح مذهبهم فقالوا
ليس مذهبهم ما ذكر من ان كلام الله منحصر في الالفاظ
كما هو الظ من مذهبهم ان الكلام اللفظي والنفسي ثابت نقل م
والكلام اللفظي حادث لكن منعوا اطلاق الحدوث عليه
حذرا من ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي
لما راوا مخالفة الظ الخ المراد من مخالفة الظ القول
بان الحروف الاصوات قديمة ومخالفة الدليل الذي دل
على ان صفاته تعالى قديمة قوله بضرب من التكلف لعل

وجه التلطف ان يقال انما هو واحد صفة قائمة به
تعالى هي مبدأ لهذه التاليفات المذكورة في القران قوله
يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة الخ لانم
ان الاصوات اعراض سيالة يعني ان معنى السيلان
ذاتي او لازم لحقيقتها نعم قد يوصف بالسيلان اذا اوجدت
ممن لم يقدر على ايجادها دفعة واما من قدر عليه
دفعة فلانم انها متصفة بالسيلان فلا يلزم السفسطة
واما القياس على الحركة فقياس فاسد لان الظاهر ان الحركة في
حد ذاتها امر تدريجي ولو وجد دفعة لم يكن حركة بخلاف
الصوت فان حقيقته كيفية عارضة للهواء بسبب معين
مذكور في موضعه قوله فلا يكون القائم بذاته تعالى من
جنس الالفاظ لا يلزم من اختلاف الحقيقة ان لا يكون
القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ لم لا يجوز ان يكونا
مختلفي الحقيقة ومشتركين في كونهما الفاظا كاختلاف
الانواع المشتركة في الجنس او العرض العام واعلم ان في
هذا التقرير مستدركا ويكفي ان يقال لانخ اما ان يكون
العالم بالباري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة اولا
والاول

والاول يستلزم تجانس صفة المخلوق والخالق والثاني يستلزم
ان لا يكون ما يقوم بذاته تعالى الفاظا قوله وكان بعض
صفاته الحقيقية تعالى مجانسا لصفات المخلوقات لا بد
من برهان على استحالة المجانسة المذكورة قوله واما خامسا الخ
فان قيل لا يظهر توجه هذا الوجه من النظر الى ما نقله الشارح
عن المص اذ ليس في كلامه ما يدل على ان النسخ وارد على التلفظ
لا على الملفوظ الجواب ان قوله والادلة الدالة على الحدوث
يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام
دون نفس الكلام دال على ان النسخ انما يتوجه على التلفظ
لان من جملة دلائل المعتزلة على حدوث القرآن ان النسخ في
القران وهو رفع اوامرها ولا شئ منهما يتصور في القديم ∴ امرها او نهيها ظ
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فظهر منه ان النسخ من
جملة ما دل على الحدوث فعلى ما نقل عن المص يدل النسخ
على حدوث التلفظ لا على حدوث اللفظ وح يظهر توجه
النظر الخامس من ان النسخ لا يتوجه على التلفظ بل قد
يعرض على بعض اللفظ واعلم ان المذكور في المواقف في
الجواب عن هذه الشبهة للمعتزلة انها تدل على حدوث

ولا يدل على حدوث الكلام النفسي وهذا خلاف ما نقله
الشارح العلامة رحمه الله عن المص والحق ان يقال النسخ
لا يدل على حدوث اللفظ مطلقا وانما يدل على حدوث
حكم العمل او على نسخ التلاوة ونسخ التلاوة انما هو امر
متعلق باللفظ لا امر باللفظ القائم بذات الله تعالى واللفظ
القائم بذاته تعالى ثابت ازلا وابدا على مذهب المص ومن تبعه
ولكن قد يعرض النسخ لتلاوته والتلفظ به وقد يعرض لحكم
ووجوب العمل بمقتضاه فما قاله في وجه النظر خامسا
النسخ قد يرجع الى الملفوظ ليس بشيء قوله فان كلام الغير
معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة
منافيه نظر اذ لا نم انه لا يتعلق به تلك الصفة وتوضيحه
انه يجوز ان تكون صفة واحدة هي العلم لها تعلقان احدهما
تعلقه بكل معلوم والثاني تركيب الكلمات المعلومة وترتيبها
فاذا صدر منها كلام كان لهذه الصفة تعلقت به
من حيث انه تركب كلماته وترتيبها وتعلق اخر به من حيث
انه معلوم واذا تعلقت بكلام غيرنا كانت لها تعلق
واحد به فلا يكون صفة العلم غير هذا الترتيب قوله

فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات الخ فيه ان هذه الكلمات
من جملة معلوم الله تعالى فان كانت صفة من جملة الصفات
السبعة كما دل عليه قوله كلام الله تعالى هو الكلمات الخ
فيجب ان يكون كل معلوم صفة اخرى فتخصيص تلك الكلمات
المعلومة بكونها صفة دون المعلومات الاخر لا بد له من
برهان فان قيل جعلها صفة اخرى لان ترتيبها وتركيبها
صدر من الله تعالى من غير واسطة والكلام هو الكلمات
التركيبية المرتبة قلنا فيه شيئان احدهما ان ترتيب
الله تعالى اياها ليس حادثا بل قديما والا لزم حدوث
الكلام فلا يكون ترتبها بالاختيار بل بالايجاب فلزم ان
يكون كل صنف من المعلومات المرتبة في علم الله تعالى
صفة اخرى الثاني انه اذا كان صفة الكلام هي الكلمات
المرتبة كما ذكر وقد صرح بانه تعالى رتبها بصفته الازلية
الذي هي مبدا تاليفها وهذه الصفة غير العلم كما ذكر ايضا
ولا يخفى انه غير الصفات الستة الباقية فلزم ثبوت صفة
اخرى غير ما ذكره فتامل في هذا المقام فقد بنى كلام قوله
لانه يودي الى سفسطة ظاهرة قد مر انه ليس بسفسطة

ثم لا يجوز ان يكون ليس لعرض سيال في نفسه وانما يعرض له
السيلان فيما يعرض له في بعض المواضع **قوله** وانكار ما
بين الدفتين كلام الله تعالى الخ قد يقال من انكر كون
ما بين الدفتين كلام الله الخ فقصد ان ما بين الدفتين ليس
قائما بالذات المقدسة وانما هو كلام الله تعالى بمعنى انه
اوجده من غير واسطة وهذا ليس بكفر وعلى تقدير ما
قاله الشارح العلامة رحمه الله من قيام الكلمات بذاته
تعالى لا يلزم ان يكون الانكار المذكور كفرا اذ قيام الكلمات
المذكورة انفسها بذاته تعالى ليس من ضروريات الدين
وما هو من ضروريات الدين كون ما بين الدفتين كلام
الله تعالى اما بان يكون ايجاده لها من غير واسطة كما مر
او يكون الكلمات قائمة بذاته تعالى او بمعنى اخر فتامل
ويشكل بلفظ خداى وتنكرى الخ لم لا يجوز ان يكون هذه
الالفاظ الاعلام منقولة من بعض الانبياء سيما على قول
من قال ان واضع الالفاظ هو الله تعالى **قوله** قلت ولا
القول بقدم العالم على ما تقول الفلاسفة الخ فيه نظر اذ لا
يلزم من قدم العالم قدم كل نوع من الانواع اذ يجوز ان يكون

وجود

وجود نوع مشروطا بوضع مخصوص وما بيّن قال
صاحب المواقف قال الحكماء الاجسام ينقسم الى فلكيات
وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وبصورها
الجسمية بنوعها وبصورها النوعية بجنسها والمراد
بقدم نوع الصورة الجسمية ان يكون هذا النوع موجودا
دايما وان تبدلت اشخاصه والمراد بقدم الصور النوعية
بجنسها ان يكون صورة نوعية من الصور العنصرية
موجودة دايما وهذا لا يدل على قدم نوع الانسان واما
مع الاغماض عنه فنقول لم لا يجوز ان يكون شخص معين من
نوع الانسان موجودا في الازل فيكون نوع الانسان موجودا
في ضمن هذا الشخص في الازل من غير تعدد الاشخاص في الازل
ثم انعدم ذلك الشخص ويجوز ان يكون وجوده مشروطا
بعدم حدوث حادث معين فاذا وجد ذلك الحادث لوضع
فلكي انعدم ذلك الشخص فتامل **قوله** وليكن ب ج في الحدوث
والموضوع وغيره كذلك الخ فيه نظر اذ للقائل ان يقول يجوز
ان يكون وجود ما يشارك ب من كل الوجوه ممتنعا لان المشاركة
من كل الوجوه ممتنع في نفس الامر اذ يلزم الاتحاد المبطل للمشاركة

مثلا تميز زيد عن عمرو لا بد ان يكون بشيء يكون صفة ثابتة
لزيد ولم يثبت لعمرو فلو كانا مشتركين من كل وجه يلزم
ثبوت كل ما هو صفة لزيد لعمرو فلزم ارتفاع الاثنينية
فبطلت الشركة واذا ثبت اتصاف ب بشيء لم يكن لج فلعل
امتساب الباري بهذه الصفة التي لم يكن ثابتة لج **قوله**
فان نسبته الى امرين متشابهين الخ محصول ما ذكره انه على
التقدير المذكور نسبة الى ب وج وهما متشابهان من كل وجه
الا في النسبة التي لم يعلم انهما مختلفان فيها اولا وهذه النسبة
هي تعلق احدهما بآ بان يكون قبل ذلك هو عين اب والاخر
غيره **قوله** لكنهما اذا لم يختلفا اي لم يختلف ب وج في
شيء من الاشياء بل متشابهان من كل وجه لم يكن نسبة
الى احدهما اولى من نسبته الى الاخر وفيه ما مر **قوله** واذا
كان المحمولان الاتيان الخ غرضه من ذلك ان الوجود ابتداء والوجود
في الزمان الثاني اي زمان الاعادة محمولان للشيء المعاد فان
كان هنا المعاد ذاتا ثابتة من الزمان الاول الى الزمان الثاني
على الاستمرار كان ههنا موضوع واحد له محمولان واما اذا
لم يكن له ذات ثابتة مستمرة لم يكن ههنا موضوع واحد

بل

بل شيئان متغايران احدهما الوجود في زمان الابتداء والاخر
في زمان الاعادة فلم تكن الاعادة في الحقيقة اعادة بل ايجاد
موجود اخر عسى ما كان بهذا **قوله** فليست اياه مطلقا
فيه ان كونه اياه يحصل بان يكون كلما حصل في الخارج و
يكون داخلا في هويته وتشخصه يكون حاصلا في الذهن ولا
ينافيه تلك عروض العوارض الذهنية ويمكن ان يقال التشخص
الخارجي لا يمكن ان يوجد في الذهن مع جميع مشخصاته
كما انه لا يمكن ان يوجد بتشخص واحد خارجي في ان واحد
في مكانين وظهر ما قلنا اشكال غامض في علم الله الباري
تعالى بالاشخاص فليتامل **قوله** كما يحكم العقل ببطلان
تقديم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا الخ لا يخفى ان تقدم
الشيء على اخر بالزمان ان يكون زمان وجود الاول مقدما
على زمان وجود الثاني ولا نسلم استحالة هذا المعنى في الشيء
الواحد اذ يمكن ان يكون زمان وجود زيد مثلا مقدما
على زمان وجوده فان الزمان الماضي من ازمنة وجوده
مقدم على الزمان المستقبل من الازمنة واما اللازم في الدور
فهو ان يكون مثلا موجودا في مرتبة ولا يكون موجودا في

تلك المرتبة بعينها وهذا مستلزم لاجتماع النقيضين
فان تقدم ا على ب مثلا بالذات ان يكون لوجود ا مرتبة
متقدمة على وجود ب وتاخره عنه عبارة عن ان لا يكون
موجودة تلك المرتبة بل له مرتبة متاخرة عن مرتبة وجود
ب قوله والحاصل ان المعاد الجسماني اذا قيل بتجرد النفس
كما هو مذهب الامام الغزالي والراغب وغيرهم لم يبق
الاشكال في المعاد الجسماني اذ المعاد هو تعلق النفس بالبدن
المركب من الاجزاء التي لا يتجزى التي تكون اجزاء اصلية مادية
للبدن قبل ذلك والشخص الانساني يكون في الحقيقة
هو النفس الناطقة قال الامام المحقق حجة الاسلام
في كتاب الاحياء ان النفس الناطقة لطيفة ربانية روحانية
لها بالقلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة
الانسان فعلم مما ذكر ان الشخص الانساني هو تلك النفس
وان البدن آلة له قوله والجمع بين هاتين السعادتين
في هذه الحيوة غير ممكن الخ فيه نظر لان الجمع بين معرفة
الله تعالى ومحبته وبين اللذات الجسمانية مما وقع لكثير
من الناس وان اريد بسعادة الارواح استغراقها في

معرفة

معرفة الله تعالى وتجلي انوار عالم القدس كما فهم من قوله
لان الانسان مع استغراقه الخ ففيه ان استغراق النفس
بالتجلي المذكور ومعرفة الله تعالى بكليتها متوجهة الى
ما ذكر واذا كان النفس متوجهة اليه بالكلية لم يتيسر له الجمع
بين السعادة الروحانية والسعادة الجسمانية التي هي
اللذات الجسمانية قوله والحكمة في الحساب مع انه تعالى
يعلم تفاصيل اعمال العباد يمكن ان يقال ايضا ان الحكمة
رفع توهم الظلم وغاية ظهور العدل على اهل الموقف
فانه لو ادخل المومنين في الجنة والعاصين في النار بغير حساب
لم يظهر ادخال كل من الطايفتين في مقرهم وصار العدل
مخفيا على بعض قوله وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم
الا واردها هذا تفسير الورود على دخول بعض لكن المذكور
في بعض التفاسير انهم اختلفوا في ورودها فقال
ابن عباس والاكثرون معنى الورود منها الدخول فيدخلها
البر والفاجر ثم ينجي الله المتقين منها وقال بعضهم
المراد من الورود الحضور والروية والقول الاول اصح و
عليه اهل السنة قوله ووجه الاندفاع ظاهر الكلام

ان ماذكره المعتزلة يندفع بكليته بماذكر وهو ان يوزن
صحايف الاعمال او يجعل الاعمال الصلحة اجساما نورانية
الخ لكن بعض الشبه المذكورة وهي ان الاعمال اعراض و
قد عدمت وعلى تقدير اعادتها لايمكن وزنها مندفع بما
ذكر ولكن الشبهة الثالثة وهي ان مقاديرها معلومة
عند الله تعالى فوزنها عبث لايندفع بماذكر كما لايخفى و
وجه اندفاعه بمثل ماذكره في بيان فايدة الحساب وهو
قوله والحكمة الخ قوله يكون عرضها كعرض السموات
والارض فيه انه لايلزم من مجرد كونها فوق السموات
السبع ان يكون عرضها كعرضها كما لايخفى والاولى ان
يقال اذا كانت الجنة فوقها يصح ان يكون عرضها كعرضها
من غير اشكال قوله فان افعال الله تعالى غير معللة
بالاغراض لكن لابد في افعاله من حكم حتى لايكون عبثا اذ
هو لايليق بالحكيم فالاولى الاقتصار على قوله ليس علينا
بيان وجه الحكم قوله ورويته لايكون قبل دخول
النار اجماعا فيكون بعد خروجه عنها فلايكون مخلدا فيها
لك ان تقول لايلزم من ان لايكون رويته قبل دخول النار

ان يكون بعد خروجه عنها لم لايجوز حين الدخول في النار
بتخفيف العذاب بسبب الايمان فيجب ان يقال الايمان
حين رويته لايكون قبل الدخول في النار ولا في حال الدخول
فيها اجماعا فيجب ان يكون بعدها قوله كما لو قتل رجلا
يعتقد انه معصوم الدم الخ ظاهر العبارة دال على انه وما يليه
مثالان لما اشعر بتهاون المرتكب بالدين الخ وفيه خفاء اذ
لا يظهر ان يكون اشعارهما مثل اشعار اصغر الكباير فينبغي
ان يجعلا مثالين للكبيرة بالمعنى المذكور وهو ما قرن به
حد او لعن او وعيد الخ والغرض من التمثيلين المذكورين
انهما كبيرتان مع انه لاحد فيهما فيلزم ان يكون الحد
الاول للكبيرة ناقصا فتعين المعنى الثاني وقال ابن عبد السلام
من اتى بمصلحة يظنها او يعتقدها مفسدة ثم ظهر كذب
ظنه كما لو قتل من يظنه معصوما فبان مستحق القتل و
نحو ذلك فانه يعصي ويفسق ويرد شهادته وروايته
لكن لا يحد فظهر ان القتل كبيرة ولكن لا بالمعنى الاول
بل بالثاني قوله وقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين فان قيل هذا يدل على وقوع الحيوة في القبر ولابد

على ما ادعاه من العذاب في القبر قلنا ذكر في شرح المقاصد
ما يتم به هذا الدليل وهو ان الحيوة التي تكون في القبور
لا يكون الا لانموذج ثواب او عقاب بالاتفاق وعلى
هذا نقول من المعلوم ان حيوة العصاة والكافرين في
القبر ليس للثواب فيكون للعقاب ولا يخفى ان ما ذكر
في العصاة انما هو فيما لم يقع العفو عنهم فان قيل ما
ذكر في الدليل يدل على ان حيوة الميت في القبر لثواب او
عقاب واما ان حيوة بعض العصاة فيه فللعذاب
فمن اين يعلم قلت من الاحاديث بعض منها ما ذكر في
الشرح وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان احدكم اذا مات
الخ فان الظاهر ان الخطاب للمؤمنين فيكون قوله عليه السلام
وان كان من اهل النار حكم المؤمن العاصي المحكوم بعذابه
ومنها قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا الخ فانه يدل
على ان عذاب الشخص المستنزه بسبب عدم الاستنزاه
فيكون هذا الحكم مخصوصا بالمؤمن لا الكافر اذ ليس عذاب
الكافر الغير المستنزه بسبب ما ذكر وايضا استنزهوا
ظاهر انه خطاب للمؤمنين ولقائل ان يقول اذا كانت الحيوة

في القبر لانموذج ثواب او عقاب كما ذكر في شرح المقاصد
لزم ان لا يكون بعد الاماتة في القبر ثواب ولا عقاب مع ان
في النصوص ما يعارضه مثل ما في الشرح وهو انه اذا مات
احدكم عرض عليه مقعده بالغداة والعشي فتامل قوله
فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي لهم عليل فان قلت يفهم
مما ذكر ان من لم يصدق بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم
الملك مع عدم مشاهدة اصحابه له لم يكن مصدقا بالملائكة
والوحي ولك ان تقول لا يلزم من نفي روية النبي صلى الله
عليه وسلم الملك عدم الايمان بالملائكة والوحي اذ من الجائز
وجود الملائكة والوحي مع عدم مشاهدة الملك فان
الحديث الصحيح صريح في ان الوحي كان في بعض الاحيان
بدون مشاهدة الملك فالجواب ان مراده ان يجب الايمان
ان الوحي قد يكون بمشاهدة لما ثبت في صحاح الاخبار حيث
نص صلى الله عليه وسلم بانه احيانا يتمثل لي الملك و
في غير ذلك الموضع اليه اشار بقوله فتصحيح الايمان
بالملائكة الخ لان تصحيح ما ذكر هو ان يعلم على الطرق التي
وقعت قوله واذا كان العذاب الم اللدغ الخ اي اذا كان

العذاب الم اللدغ سواء كان ذلك اللدغ حسيا او تخييليا
كما في النايم فلا فرق الخ قوله والتصديق بها واجب الظاهر ان
يقال التصديق بامكانها واجب اذ وقوع انواع العذاب
الثلاثة غير معلوم من نصوص الشرايع وانما المعلوم المتيقن
وقوع العذاب قوله وهو بعد الاحياء بمنزلة تصديقه
لك ان تقول على مذهب الاشاعرة وهو ان الفاعل لجميع
الاشياء اولا بالاستقلال هو الله تعالى كان ايجاد التكذيب
على لسان الذي احيي فعل الله تعالى فهو يفيد تكذيب الله تعالى
اياه لانه اجرى على لسانه التكذيب ولو نسلم انه لا يفيد التكذيب
فلا اقل انه يفيد الشك فيه ولو كان مراد الله تعالى من احياء
الميت تصديقه للنبي لوجب ان لا يتكلم الميت اصلا او يتكلم
موافقا للدعوى نعم على مذهب من جعل العبد فاعلا لافعاله
بقدرته وايجاده يتم المدعى المذكور والجواب انه لو تم ما ذكر
لدل تكذيب الكفار للانبياء على تكذيب الله تعالى اياهم
فان تكذيب الكفار للانبياء فعل الله تعالى قوله والخوارق
المتقدمة على دعوى النبوة كرامات هذا خلاف ما فهم
من ظاهر ما في شرح المقاصد فان المحققين على ان خوارق

العادات

العادات المتعلقة ببعثة النبي اما انها ارهاص اي تاسيس
لقاعدة النبوة او كرامة قوله والايات الدالة على انه امر
ونهي اي على كونه مامورا ومنهيا من عند الله تعالى لقوله
تعالى وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا منها
رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة قوله فهو بالوحي
يرد عليه ان الخضر لم يكن نبيا عند اكثر اهل العلم كما صرح
به بعض المفسرين مع انه كان مامورا من عند الله تعالى
كما حكى الله تعالى عنه في قوله تعالى وما فعلته عن امري فانه
يدل على انه مامور من عند الله بما فعله بحضرة موسى
عليه السلام على ما حكى الله تعالى عنه والامر قد يكون بالالهام
وقد يكون بالوحي فالاولى الاستدلال على نبوة ادم بقوله
تعالى وقلنا يا ادم فان الخطاب بالقول حقيقة من الله
تعالى لا يكون الا وحيا كما صرح به العلماء وتفسير القول
بالالهام تاويل بلا باعث قوله فانهم لاخلال دينهم بالنسخ
والتحريف كانوا في ضلال مبين اقول بل هم مشركون
قال المفسرون في تفسير قوله تعالى ما كان ابراهيم يهوديا
ولا نصرانيا الى قوله وما كان من المشركين ان قوله تعالى

وماكان تعريض باليهود والنصارى بانهم مشركون لاشراكهم
عزيرا والمسيح **قوله** او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة
والبلاغة بحيث لا يقدر البشر كما ذهب اليه الجمهور ويظهر
منه ان هذا الوجه هو الاصح ولقائل ان يقول كون اعجازه
بصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة او صرفهم
بان سلبهم العلوم التي تحتاج اليها في المعارضة اظهر في
الاعجاز وافحام الخصم اذ من وجد من نفسه القدرة على
المعارضة مع عدمها او وجدان العلوم المذكورة سلبت عنه
كان كل منهما اظهر دليل عنده على ان القرآن من عند الله تعالى
لا يتيسر معارضته بخلاف ما اذا كان اعجازه ببلاغته اذ
كنه البلاغة امر يخفى على كثير من الناس قلنا كون اعجاز القرآن
ببلاغته يفيد غاية الشرف والكمال له بخلاف ما اذا كان
اعجازه باحد الامرين المذكورين اذ لا يحصل منهما كمال القرآن
بل الاعجاز بسبب شيء آخر **قوله** ولا نبي بعده فان قيل
لا يخفى ان عيسى عليه السلام ينزل بعده الى الارض وهو
نبي فكيف لا يكون نبي بعده قلت المراد انه لا نبي يحدث
بعده او لا نبي بعده لا يكون تابعا له لكن عيسى عليه السلام

اذا نزل يكون تابعا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم على ما ورد
في الحديث كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم
قال شراح الحديث معنى امامكم منكم انه يحكم بينكم

وعوض له اجر بقدر مشقته في عمله وعمل شخص آخر لا يكون
بذلك الشرف عملا شاقا وعوض له بقدر مشقته ايضا
كان الثاني افضل اى اكثر اجرا وثوابا مع ان العامل الاول
اشرف في حد نفسه من الثاني **قوله** وقرعهم الامام
البخاري لا يخفى انه عن بعضهم لا كلهم **قوله** المتوجه بكلية
قلبه الى جناب قدسه المذكور في شرح المقاصد ان الولى
العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على الطاعات المجتنب
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى
النبوة ∴ وليس فيه ما ذكره الشارح العلامة رحمه
الله وهو المتوجه بكلية قلبه الى الله تعالى **قوله** واسمه
عبد الله ابن ابي قحافة لو ترك ذكر ابن ابي قحافة لكان اولى لانه
وصف لا اسم **قوله** فانهم زعموا النص على ابي بكر زعم
بعض الاصحاب النص عليه نصا جليا وهو ما روى انه
صلى الله عليه وسلم قال ايتوني بقرطاس اكتب لابي بكر
كتابا لا يختلف فيه ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا
بكر وزعم الحسن البصري انه نص عليه النص الخفي

وهو تقديمه في الصلوة في ايام مرضه صلى الله عليه وسلم
قوله اما نصا جليا واما نصا خفيا اما النص الخفي وهو
الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فباتفاق الشيعة واما
النص الجلي فعند الامامية قوله فان صيغة افعل موضوع
للزيادة في معنى المصدر هنا اذا كان الفضيلة مطلق صفة
الكمال ويمكن ان يقال لما كان الفضيلة ههنا بمعنى كثرة
الثواب كان الافضل بمعنى اكثر ثوابا قوله والتلفظ بكلمتي
الشهادتين الخ قوله فهو كافر مخلد في النار صريح في ان
الصحيح او الاوضح ان ترك التلفظ بهما موجب الكفر في
الحقيقة لا الكفر الظاهري وهذا غير ما ذكر في المواقف
والمقاصد بل المذكور فيهما ان مذهب الشيخ الاشعري
ومن تبعه ان الايمان هو التصديق القلبي نعم المذكور
في متن العقايد النسفية ان الايمان هو التصديق بما
جاء من عند الله تعالى والاقرار به اي باللسان وقال العلامة
التفتازاني في شرحه ان كون الايمان هو التصديق و
الاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار شمس الايمة
وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق

بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان
تصديق القلب امر باطني لا بد له من علامة فمن صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مومن عند الله تعالى وان
لم يكن مومنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق
بقلبه كالمنافق فبالعكس وهو اختيار الشيخ ابي منصور
رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك انتهى كلامه فعلم مما نقلنا
ان الاقرار ليس بشرط لكون الشخص مومنا عند الله تعالى
وهذا خلاف المذكور في الكتاب نعم ذكر القاضي البيضاوي في
تفسيره انه اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف
لانه المقصود او لا بد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق
هو الثاني هذا كلامه وهذا ايضا مخالف لما نقلنا من الكتب و
الشارح العلامة رحمه الله تعالى وافق القاضي فيما ذكر قوله
فان الجزء لا يعطف على الكل فيه نظر وان التخصيص بعد التعميم في
مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى من
عطف الجزء على الكل لكن المذكور في بعض التفاسير ان الاصل
ان لا يعطف الجزء على الكل والظاهر ان العمل خارج عن الايمان
واما انه لا يعطف الجزء على الكل اصلا فهو ظاهر كلام الشارح فيه

مافيه قوله فكان لفظ الايمان موضوعا عندهم الخ هذا
تكلف بعيد مستغنى عنه اذ يجوز ان يكون مرادهم من
الايمان المفسر هنا الايمان الكامل وانما لم يقيد والايمان
الكامل لترغيب العباد في الاعمال فانهم اوهموا بهذا الاطلاق
ان الاعمال جزء لحقيقة الايمان عند الله تعالى ومتى لم تعمل الطاعات
كان كافرا فمن سمع ذلك اشتغل بالاعمال حذرا من الكفر وان لم
يكن مقصودهم حقيقة لان الاعمال جزء الايمان بل الايمان
المقابل عندهم هو التصديق القلبي قوله ولا يخفا لغة
بينه وبين الاحتمال الثاني الا يكون اطلاق اللفظ عليه حقيقة
او مجازا يعني يتردد النظر فان اطلاق لفظ الايمان على ما هو
مضمون الاحتمال الثاني وهو القدر المشترك المذكور ها هو
حقيقة او مجاز يعني اطلاق لفظ الايمان على ما هو التصديق
فقط كما هو مضمون الاحتمال الثالث حقيقة واما على الاحتمال
الثالث فيتردد في انها حقيقة او مجاز وهذا مستفاد من قوله
فكان لفظ الايمان موضوعا للقدر المشترك قوله الرابع ان يكون
الاعمال خارجة عنه بالكلية لا يخفى ان الاحتمال الثالث وهو
كون الاعمال اثارا خارجة عن الايمان خارجة عنه بالكلية ايضا

الا ان يكون المراد بكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ان
لا يطلق لفظ الايمان على المركب من العمل وغيره اصلا لا
حقيقة ولا مجازا قوله ليخرج الكفر العنادي فان الكافر المعاند
حصل له التصديق الذي هو احد قسمي العلم مع الحكم بانه
كافر اي ان الشرع حكم به قوله وقيل التصديق هو ان ينسب
الى قوله وان لم يحضره فان نسبة الصدق الى الشيء بالاختيار
شيء والانقياد القلبي شيء آخر فان الانقياد القلبي هو الرضى
وهو غير نسبة الصدق فان الرضى ميل القلب الى الشيء
والابتهاج به وهو غير النسبة المذكورة غاية الامر ان
يسلم ان يكون لازما لها قوله لان الاختيار الذي اثبته الفلاسفة
الخ لا يخفى ان الفلاسفة لم يقولوا ان الواجب تعالى مختار
بل يقولون بانه موجب بالذات وانما يقولون انه تعالى قادر
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قال في شرح
المواقف الفلاسفة قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع
من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى
المذكور لاعتقادهم انه نقصان به واثبتوا له الايجاب زعما
منهم انه الكمال التام واما كونه قادرا بمعنى انه ان شاء فعل

وان لم يشأ لم يفعل متفق عليه بين الفريقين وعلى هذا فالاولى
ان يقال ذكر المختار بعد القادر احترازعن مذهب الفلاسفة
فانهم قالوا بانه تعالى قادر لكن قدرته بالمعنى الذى ذكروه
ليس مقارنا للاختيار فلما صرح بالاختيار علم ماهو مذهب
المتكلمين **قوله** فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته
هذا دليل اخر على ذكر الاختيار بعد القدرة فحق العبارة ان
يقال ولان القادر قد يضطر الخ حتى يكون معطوفا على قوله
لان الاختيار الخ **قوله** فعلا كان او قولا هذا متعلق بقوله
نفى الصانع الخ اى الكفر لا يلزم ان يكون بالقول بل كما يكون
بالقول يكون بالفعل الا ترى ان الفقهاء حكموا بكفر من سجد
للصنم او القى المصحف فى القاذورات **قوله** لانهم نزهوا
عن ما يشبه الظلم والقبح الخ هذا وما سيجئ مما ذكر فى
نفى تكفير الجبرية يدلان على عدم كفرهما لانهما يقصدان
بما ذكر تعظيم الله وتقدسه عن سمات النقص ويرد على
ماذكر ان المجوس القائلين بالنور والظلمة قصدوا بذلك
تعظيم الله تعالى بتنزيهه عن ايجاد الشرور فالاولى ان
يقال ان تكفير المجوس بانه ليس فى النصوص ما يمكن ان

يبسط مما ادعوه بوجه من الوجوه بخلاف ما ادعاه المعتزلة
والجبرية فان بعض النصوص يدل على دعواهم وان اجيب
عنهم كما ذكر دلايلهم مع اجوبتها فى كتب الكلام **قوله** و
ان يكون جهته من ضروريات الدين لا يخفى ان كون الشئ
من ضروريات الدين على ما ذكر فى تعريف الايمان ان يكون بحيث
تعرفه العامة والخاصة واذا كان كذلك فلا حاجة الى ذكر
كونه مجمعا عليه لانه مستغنى عن ذكره بل كونه من ضروريات
الدين مستلزم له ثم ان قوله وبدون القيد الاول لا يثبت
التكفر اصلا يفهم ان يكن شئ من ضروريات الدين ولم يكن
مجمعا عليه وفيه نظر والاولى ههنا التقسيم الذى ذكره بعض
الفقها المحققين وهو ان من جحد مجمعا عليه فيه وهو من
امور الاسلام الظاهرة التى يشترك فيها العوام والخواص
كالصلوة والزكوة ونحوه فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه
لا يعرفه الا الخواص فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا
لا نص فيه ففى الحكم بتكفيره خلاف هذا كلامه ويفهم من
كلام الشارح العلامة اختيار كفره **قوله** قلت ولا يبعد ان
يقال اذا علم الخ كل ما ذكره من العناد ونصب الخلاف

وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام لا يوجب الكفر اما الاول
فلان نفي الحكم المجمع عليه ليس بكفر اذ نفي الاجماع ليس بكفر
كما ذكره الغزالي واما ايقاع الفتنة ونصب الخلاف بين
اهل الاسلام فقط والاولى ان يقال على ما ذكره بعض محقق
الفقهاء ان ما ذكروه هو انه اذا صدق المجمعين على ان التحريم
ثابت في الشرع ثم حلله فانه يكون رادا للشرع قوله
والقادحين في اصحاب النبي عم يوجب تكفيرهم الخ الظ منه
تكفير جميع الصحابة لا تكفير واحد او جماعة منهم قال
بعض الائمة الكبار من الفقهاء سب جميع الصحابة كفر و
كذا سب واحد من الصحابة من حيث هو صحابي لان فيه
استخفاف لحق الصحبة ففيه تعرض للنبي صلى الله عليه وسلم
اما سب ابي بكر ونحوه من الصحابة فلم يجئ قط ما يقتضي
كفره ولا قتله قوله والصحيح هو الثاني فان قيل ان ندم
شخص على ذنب لكونه ذنبا فعدم ندمه على ذنب آخر لا
يتصور لاشتراكه فانه اذا كان مجرد كونه من ذنب يوجب
الندم فيوجب الندم على كل ما ذكر وان لم يكن الندم لمجرد
كونه ذنبا فلا يكون توبة قلنا المعتبر حصول الندم على

المعصية

المعصية لقبحها وهذا لا ينافي ان يكون الندم على معصية
لقبحها حاصلا ولا يحصل الندم على معصية اخرى اذ يجوز
ان يكون الباعث على الندم على معصية العلم بقبحها مع انضمام
شيء آخر اليه فلا يكون باعثا على الندم على معصية اخرى لعدم
انضمام ذلك الشيء اليه مع ان الباعث على الندم مجرد العلم
بالمعصية اذ المراد من الباعث على الشيء ما يكون العلم
به سببا له ويمكن ان يكون شيء منضما الى العلم بقبح معصية
اخرى مثلا اذا كان رغبة احد في معصية اقل من رغبته في
معصية اخرى يجوز ان يحصل منه الندم على المعصية الاول
دون الثاني بواسطة تفاوت الرغبة فتامل قوله وفي
الاخير تامل اذ صرح الفقهاء بانه لا يسقط الوجوب بالشك
ثم ان قوله اولا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه يدل
على ان شرط الندب ان يظن قبوله لكن ليس كذلك بل
قال الفقهاء ان علم انه لا ينفع كلامه لكن لا يخاف مكروها
فلا يجب المنع ويستحب وهذا هو ما قاله من انه اذا
لم يجب لعدم ظن القبول الخ قوله فتركه محرم فان قيل
لم لم يوده محرم قلنا العمل المنكر الذي اشتغل به الرجل ترتب

عليه التعزير وللامام ان يعفو التعزير ويتركه ان راى
المصلح فيه ويمكن ان يقال انه وبخه على ما فعل وللامام
ان يقتصر في التعزير على التوبيخ فيكون معنى قوله وتركه
ان لم يشتد الامر بل اقتصر على مجرد التوبيخ قوله القدرة
القريبة المؤثرة في الطاعة الخ فيه ان الشيخ الاشعرى لا
يقول بتاثير القدرة ولا يفصل القدرة الى القريبة والبعيدة
بل المنقول عنه كما وجد في الكتب كالمواقف انه قال القدرة
الجارية مع الفعل ولا يوجد قبله نعم قال الامام الرازى
ان القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة
الحيوانية وهي القوة الفعلية ولا شك ان نسبتها الى الضدين
على السواء او هي قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة
المستجمع لشرايط التاثير فلذلك حكم بانها الفعل ثم
قال لى صاحب المواقف وفيه نظر ووجهه شارحه قدس سره
بان القدرة ايجادية ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف
يمكن ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط
التاثير قوله جعل الاسباب متوافقة هذا المعنى مناسبة
لمعناه اللغوى ظ والمقصود منه التوافق التوافق

في حصول المقصود وفقنا الله تعالى لما يحبه ويرضى
والحمد لله اولا واخرا
تم

٧٠

